Der Begriff der Gnade in Shakespeares

„Measure for Measure"

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Christian Josef Reimer

aus Düren (Rhld.)

Marburg 1937

Druck von E. Reimer & Co., Düren-Rhld.

Als Dissertation angenommen am 29. Juni 1936.
Berichterstatter: Prof. Dr. Max Deutschbein.
Tag der mündlichen Prüfung: 1. Juli 1936.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554427_0107

Literaturverzeichnis.

1. Philologische Literatur.

a) Bibliographie.

Ebisch-Schücking: A Shakespeare Bibliography, 1931.
Shakespeare-Jahrbuch, 1865ff.

b) Biographien.

Brandes, Georg: William Shakespeare, München 1896.
Chambers, E. K.: William Shakespeare, A Study of Facts and Problems, 2 Vols. Oxford 1931.
Lee, Sidney: A Life of William Shakespeare, 1925.

c) Shakespeare-Ausgaben.

The Globe Edition (Macmillian) ed. W. G. Clark & W. Aldis Wright.
The Oxford Edition (Clarendon Press) ed. W. J. Craig.

d) Ausgaben mit Kommentar.

Shakespeare's Comedy of Measure for Measure with Notes Critical and Explanatory. By the Rev. John Hunter, London 1873.

Shakespeares Werke, hrsg. und erklärt v. Nikolaus Delius, 2 Bde. Elberfeld 1882.

The Arden Shakespeare, General editors: W. J. Craig & R. H. Case. — Measure for Measure, ed. by H. C. Hart.

The Works of Shakespeare, ed. by C. H. Herford, 10 vols. London 1899 — 1900. — The Eversley Edition.

The Works of Shakespeare. Ed. by Sir Arthur Quiller-Couch and John Dover Wilson, 1921 seq. — The New Shakespeare.

e) Kommentare.

Kellner, Leon: Erläuterungen und Textverbesserungen zu 14 Dramen Shakespeares, Leipzig 1931.

f) Wörterbücher.

Kellner, Leon: Shakespeare-Wörterbuch, Leipzig 1922.

Onions, C. F.: A Shakespeare Glossary, Oxford 1911.

Schmidt, Alexander: Shakespeare-Lexikon, Berlin 1902.

A New English Dictionary on Historical Principles. Ed. by James Murray . . . . Oxford 1888 ff.

A New and Complete Concordance or Verbal Index to Words, Phrases, and Passages in the Dramatic Works of Shakespeare with a Supplementary Concordance to the Poems. By John Bartlett, A. M. London 1927.

g) Sprache und Stil.

Deutschbein, Karl: Shakespeare-Grammatik für Deutsche, Cöthen 1897.

Deutschbein, Max: Neuenglische Stilistik, Leipzig 1932.

Franz, Wilhelm: Shakespeare-Grammatik, Heidelberg 1924.

Spurgeon, Caroline: Shakespeare's Imagery, Cambridge 1935.

Trier, Jost: Deutsche Bedeutungsforschung, in Festschrift für Otto Behaghel, Heidelberg 1934.

h) Deutung und Erklärung.

Albrecht, Louis: Neue Untersuchungen zu Shakespeares Maß für Maß, Berlin 1914.

Beeching, H. C.: The Character of Shakespeare, London 1921.

Derselbe: On the Religion of Shakespeare, in: Shakespeare's Works in 10 vols. Stratford 1904—7, vol. 10.

Bernays, Michael: Shakespeare, ein katholischer Dichter, 1864.

Bowden, H. S.: The Religion of Shakespeare, London 1899.

Coleridge's Essays and Lectures on Shakespeare and some other old Poets and Dramatists. London, published by J. M. Dent and Co. Reprinted, August 1909, in Everyman's Library ed. by Ernest Rhys.: Essays.

Deutschbein, Max: Vorlesungen über Shakespeares Persönlichkeit. 1935.

Derselbe: Shakespeares Macbeth als Drama des Barock, Leipzig 1936.

Dowden, Edward:	Shakespeare, A Critical Study of his Mind and Art. Fourteenth Edition, London 1909.
Derselbe:	Essays Modern and Elizabethan, London 1910.
Elze, Karl:	Abhandlungen zu Shakespeare, Halle 1877.
Derselbe:	Shakespeares Charakter, seine Welt- und Lebensanschauung. In Sh. Jb. Jg. 10, 1875, S. 75—126.
Ford, Harald:	Shakespeare, his Ethical Teaching. Smith's Publishing Co. 1922.
Gervinus, G. G.	Shakespeare, Bd. 3, Leipzig 1849.
Gibson, J. Paul:	Shakespeare's Use of the Supernatural, Cambridge 1908.
Grewe, Wilhelm:	Die Gnade. In Monatsschrift 'Deutsches Volkstum', Januarheft 1936.
Gundolf, Friedrich:	Shakespeare, sein Wesen und Werk. Bd. 2, Berlin 1928.
Harman, G. Edward:	The 'impersonality' of Shakespeare, London 1925.
Hazlitt, William:	Characters of Shakespeare's Plays. London, published by J. M. Dent in Everyman's Library ed. by Ernest Rhys: Essays.
Hooker, Elizabeth Robins:	The Relation of Shakespeare to Montaigne, M L A A 17, n. s. 10, 1902.
Jones, Sir Henry:	The Ethical Idea in Shakespeare. In the same Author's Essays on Literature and Education, ed. by H. J. W. Hatherington, London 1924.
Kreyssig, F.:	Vorlesungen über Shakespeare, seine Zeit und seine Werke. Bd. 3, Berlin 1860.
Lederbogen, Fritz:	Die inneren Beziehungen von Shakespeares 'Measure for Measure' mit den übrigen Dramen der Hamlet-Periode. Inaug. Diss. Halle/S. 1912.
Lee, Sidney:	Aspects of Shakespeare's Philosophy. In Lee's Shakespeare and the Modern Stage. London 1907.
Kohler, Josef:	Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, Berlin 1919.
Looten, Camille:	Shakespeare et la religion, Paris 1924.
Loyd, William Wattkiss:	Critical Essays on the Plays of Shakespeare, London 1875.
Moulton, G. Richard:	The Moral System of Shakespeare, New York 1903

Noble, Richmond: Shakespeare's Biblical Knowledge, London 1935.

Plumptre, C. J.: Religion and Morality of Shakespeare's Works, 1873.

Raich, J. M.: Shakespeares Stellung zur katholischen Religion, Mainz 1884.

Reichensperger: William Shakespeare, insbesondere sein Verhältnis zum Mittelalter und zur Gegenwart, Münster 1872.

Robertson, John M.: Montaigne and Shakespeare, 2. A. London 1909.

Derselbe: The Shakespeare Canon. Part II, London 1923.

Rümelin, G.: Shakespearestudien. 2. Aufl., Stuttgart 1874.

Schlegel, A. W.: Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur, Heidelberg 1807.

Schücking, Lewin, L.: Die Charakterprobleme bei Shakespeare, Leipzig 1932.

Seibel, G.: The Religion of Shakespeare, London 1924.

Sharp, Frank, Ch.: Shakespeare's Portrayal of the Moral Life, New York 1902.

Suddard, S. J. Mary: Keats, Shelley and Shakespeare. Studies and Essays in English Literature. "Measure for Measure as a Clue to Shakespeare's Attitude towards Puritanism", Cambridge 1912.

Stewart, H. Helen: The Supernatural in Shakespeare, London 1908.

Taylor, George Coffin: Shakespeare's Debt to Montaigne, Cambridge Mass. 1925.

Türck, Susanna: Shakespeare und Montaigne, Berlin 1930.

Upham, Alfred Horatio: The French Influence in English Literature, New York 1911.

Ward, A. W. and Walter, A. R.: The Cambridge History of English Literature, Cambridge 1910.

Wetz, W.: Shakespeare vom Standpunkt der vergleichenden Literaturgeschichte, Bd. 1: Die Menschen in Shakespeares Dramen, Hamburg 1897.

i) Übersetzungen.

Shakespeares dramatische Werke, übers. von A. W. v. Schlegel und L. Tieck, 12 Bde. 1839.

Dasselbe, hrsg. v. Wolfgang Keller in 15 Teilen, mit Einleitungen, Berlin und Leipzig 1912.
Dasselbe, hrsg. v. Christian Gaehde, 4 Bde. mit Einleitungen, Berlin und Leipzig 1912.
Gundolf, Fr.: Shakespeare in deutscher Sprache, 10 Bde. 1908—1923.

2. Theologische Literatur.

a) Den Katholizismus betreffend.

Bartmann, B.: Lehrbuch der Dogmatik, Bd. II, Freiburg 1921.
Bouwetsch: Zur Geschichte des Begriffs der Gnade in der alten Kirche, 1921.
Gutberlet, Hch.: Dogmatische Theologie, Bd. 8, Mainz 1897.
Krebs, E.: Gedanken über mystisches Gnadenleben.
Oswald: Lehre von der Heiligung, Paderborn 1885.
Palmieri: De gratia divina actuali, thes. 19—29, Golopiae 1885.
Pohle, J.: Lehrbuch der Dogmatik in 7 Büchern, Bd. 2, Paderborn 1921.
S. Thomae Aquinatis, O. P.: Summa Theologica, Parisiis 1927.
Scheeben, M. J.: Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, Freiburg 1913 und Bd. 3, Freiburg 1882.
Derselbe: Natur und Gnade, München 1922.

b) Calvin betreffend.

Bauke, H.: Die Probleme der Theologie Calvins, Leipzig 1922.
Calvini Johannis Opera quae supersunt omnia. Ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuß, Brunsvigae 1863 bis 1900, Vol. I–LIX, gleich Corpus Reformatorum Vol. XXIX-LXXXVII.
Göhler, A.: Calvins Lehre von der Heiligung, München 1934.
Schulze, M.: Meditatio futurae vitae, ihr Begriff und ihre beherrschende Stellung im System Calvins, Leipzig 1901.
Strathmann, H.: Die spätere Bußlehre Calvins, Theol. Stud. und Krit., Heft 3, 1909.

Whitley, W. F.: The Doctrine of Grace. Calvin's Conception of Grace by Eugène Choisy, London 1932.

c) Hooker betreffend.

Collier, J.: Ecclesiastical History of Great Britain, 1825.

Frère, W. H.: The English Church in the Reigns of Elizabeth and James I., 1558—1625. History of the English Church, vol. V., Stephens, W. R. W. and Hunt, W. 1899.

Hook, W. F.: Ecclesiastical Biography, 1850.

Hunt, J.: Religious Thoughts in England from the Reformation, 3 vols. 1870—73.

Hurst, J. F.: Literature of Theology, 1884.

Jackson, H.: A Learned Discourse of Justification, Workes and how the Foundation of Faith is overthrowne, 1612/13.

Jewel, John: Apologia pro Ecclesia Anglicana, 1562.

Paget, F.: An Introduction to the Fifth Book of Hooker's Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity, Oxford 1899.

Walton, Isaac: The Life of Richard Hooker, 1665.

Whitgift, J.: A Defence of the Ecclesiasticall Regiment in Englande, 1574.

The Works of Mr. Richard Hooker, in eight Books, of the Laws of Ecclesiastical Polity, London 1821.

A Christian Letter to certaine English Protestants. Puritan Pamphlet in Opposition to Hooker, 1599.

Bemerkung.

Die Zitate aus „Measure for Measure“ und die Zeilenzählung sind The Arden Shakespeare entnommen. Öfter vorkommende Abkürzungen:

A. Sch. für Alexander Schmidt,
M. f. M. „ Measure for Measure,
L. A. „ Louis Albrecht, Neue Untersuchungen zu Shakespeares Maß für Maß,
Sh. „ Shakespeare.

N. B. bezeichnet solche Stellen, die nichts oder nur entfernt etwas mit dem Gnadenbegriff zu tun haben. Wegen der Inhaltsdeutung der formell gleichen Begriffe mußten diese Stellen aber auch untersucht werden.

Gliederung.

Seite

A. Der Gedankeninhalt von „Measure for Measure“ nach der Kritik und im Spiegel der Charaktere. . 1—18

B. Der Begriff der Gnade. . . . . 19—107

I. Sprachliche Deutung. . . . . 19—58

1) Die positiven Pole: . . . . . 19—51

a) grace und gracious. . . . . 19—30

b) virtue und virtuous. . . . . 30—34

c) mercy und merciful. . . . . 34—39

d) pardon und pardoner. . . . . 39—42

e) heaven und heavenly. . . . . 42—50

2) Die negativen Pole: . . . . . 51—58

a) sin. . . . . 51—54

b) vice. . . . . 54—55

c) offence, offend, offenceful. . . . . 55—57

d) fault. . . . . 57—58

II. Theologische Deutung. . . . . 59—107

1) Die katholische Gnadenauffassung. . . . . 62—74

2) Die calvinische Gnadenauffassung. . . . . 75—86

3) Die Hookersche Gnadenauffassung. . . . . 86—91

4) Die Shakespearesche Gnadenauffassung. . 91—106

C. „Measure for Measure“, das Hohelied Shakespeares auf das Christentum. . . . . 107—110

Unter allen Werken Shakespeares nimmt „Measure for Measure“ eine Sonderstellung ein, wie schon treffend aus einer Bemerkung von Coleridge hervorgeht: „This play“ (M. f. M.), „which is Shakespeare's throughout, is to me the most painful — say rather, the only painful — part of his genuine works. The comic and tragic parts equally border on the μισητον — the one being disgusting, the other horrible; and the pardon and marriage of Angelo not merely baffles the strong indignant sense of justice — (for cruelty with lust and damnable baseness, cannot be forgiven, because we cannot conceive them as being morally repented of) — but it is likewise degrading to the character of woman . . . Of the counterbalancing beauties of Measure for Measure I need say nothing; for I have already remarked that the play is Shakespeare's throughout“.[1]) Louis Albrecht erklärt, daß fast alle englischen und amerikanischen und die meisten deutschen Shakespeare-Kritiker sich von neuem auf dieses Vorurteil gestützt hätten und so dieses Stück im Gegensatz zu den anderen Werken Sh.'s in den Bann getan hätten.[2]) Eine genaue kritische Stellungnahme zu den Äußerungen Coleridges vorwegzunehmen, erübrigt sich, da sie durch die folgende Analyse und den Schluß unserer Arbeit ganz von selbst gegeben wird. Aber das Wort Coleridges veranlaßt uns, noch andere Ausleger sich zu unserem Werk erklären zu lassen:

A. W. v. Schlegel in „Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur“ (3. Teil, S. 110) glaubt, der Sinn des Dramas bestehe in dem Triumph der Gnade über die strafende Gerechtigkeit, da kein Mensch sicher genug vor Fehltritten sei, um sie an anderen rügen zu können.

Gervinus meint, daß nicht die eifrige Gerechtigkeit die wahre Gerechtigkeit sei, sondern jene umsichtige Billigkeit, die weder die Gnade noch den strengen Buchstaben des Gesetzes ausnahmslos walten und die Strafe nicht Maß für Maß, sondern mit Maß verhängen lasse. Zugleich dehne das Stück die von Sh. so oft geäußerte Lehre vom Maßhalten auf alle Verhältnisse aus und rate von jedem Extrem

[1]) Coleridge's Essays and Lectures on Shakespeare, S. 84.
[2]) vgl. L. A., S. 1ff.

im Guten und Bösen ab.[1]) Mit dieser Erklärung ist der Gedankeninhalt des Stückes nicht entsprechend und dem Umfange nach richtig bezeichnet, da dem Maßhalten nicht ein so weiter und ausschließlicher Spielraum im Stück gegeben ist. Dagegen trifft Schlegel mit „Gerechtigkeit und Gnade" den Gedankenkreis unseres Dramas.

F. Kreyssig findet, daß die Handlung sich wesentlich um die Berechtigung des zwingenden und strafenden Gesetzes und seiner Vertreter auf dem Gebiet der Sitte bewege.[2]) Daß es sich in M. f. M. um Handhaben der Gerechtigkeit handelt, dürfte von vornherein klar und schon im Titel angedeutet sein. Aber wir vermissen, daß Kreyssig die große Bedeutung der Gnade unerwähnt läßt. Oder ob er wenigstens den Wert der Gnade im Ausdruck „strafendes Gesetz" mitschwingen läßt?

Josef Kohler in „Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz" führt S. 163f über M. f. M. aus: „Wie der Sturm, so ist auch Maß für Maß ein in das Metaphysische hineingezogenes Überdrama, bei welchem eine höhere Macht den Knoten löst; nur ist die höhere Macht nicht ein über den Naturgesetzen waltender Zauber, sondern die staatliche Autorität, verkörpert in dem verkleideten Herzog. Er hält die Schicksalsfäden in der Hand und entwirrt sie in der Art, daß nicht die irdische Gerechtigkeit das letzte Wort führt, sondern die Weltverklärung, bei welcher alle Unvollkommenheiten versinken und auch das schwerste Unrecht sofort zu Boden fällt. Der Regent Angelo ist jener Kaliban, der das böse Prinzip repräsentiert, und Isabella ist der Engel, der ihm als gutes Prinzip entgegentritt. Schließlich geht das Böse unter, nicht durch Genugtuung, Rache und Strafe, sondern durch Anerkennung einer neuen Weltordnung, und so steht Maß für Maß vor uns. Man mag staunen über die Kühnheit des Dichters, der auf diese Weise eine metaphysische Übergewalt in die Sphäre des Menschlichen herabgezogen hat, aber man erkennt die spielende Leichtigkeit, die über alle Schwierigkeiten Herr wird,

[1]) Vgl. Gervinus, Shakespeare, Bd. 3, S. 157.
[2]) Vgl. Vorlesungen über Shakespeare, Bd. 3, S. 389.

und das Selbstgefühl des Dichters, der in der Vollkraft seines Schaffens die schwersten Probleme aufeinandertürmt. —

Nur so ist Maß für Maß zu verstehen:
eine in menschlicher Person verkörperte Schicksalsmacht, die in aller Unfehlbarkeit ihr Ziel erreicht und die schwachen menschlichen Versuche mit all dem Sansara des irdischen Tuns und Treibens zur schicksalsbestimmten Lösung bringt. Maß kommt für Maß; denn anstelle der irdischen Bestrebungen die Lösung der Schicksalsgewalt und das Herabdrücken des Individuums, welches selbstherrlich sich über alle Schranken hinwegsetzen zu dürfen glaubte. Nur so ist die Kühnheit zu begreifen, daß der Dichter Angelo noch die letzte Schlechtigkeit begehen läßt, wortbrüchig das Opfer dem Henker zu überliefern. Auch diese schwerste Belastungsprobe wird vom Schicksal mit leichter Hand ertragen, und ein Reich des Friedens entsteht trotzdem in allgemeiner Versöhnung."

Kohler hat den Gedankeninhalt unseres Stückes auch richtig getroffen. „Nicht die irdische Gerechtigkeit führt das letzte Wort, sondern die Weltverklärung." Diese „Weltverklärung" wird herbeigeführt durch die Gnade des Duke. Der Duke ist „die in menschlicher Person verkörperte Schicksalsmacht", die ihr Ziel unfehlbar erreicht, weil sie begnadet ist. Für Kohler ist die Weltverklärung, das Wirken der Gnade, neben der Gerechtigkeit das Hauptthema unseres Stückes.

J. M. Robertson ist folgender Ansicht: „We have here a drama of which the main action is on one side so sombre in its criminality as to take the play, for us, out of the category of comedy, and to leave us wholly dissatisfied with the pardoning of the criminal; and the total effect is created by a procedure so anomalous on the part of the good characters as to enhance our dissatisfaction. Anomaly there is from the very start, when the Duke avows that he absents himself in order to secure a general punishment of those whom he has encouraged to sin:

> 'Sith 'twas my fault to give the people scope,
> 'Twould be my tyranny to strike and gall them
> For what I bid them do.'

Law is attained in the ruler's person; and his later procedure is but a stultification of himself . . . . "[1])

Robertson unterläßt es gänzlich, einen Gesamtgedanken des Stückes herauszuarbeiten, er verliert sich in Einzelheiten und wird keineswegs der Überschrift seines Abschnittes „The Problem of 'Measure for Measure', I. The Play as a Whole" gerecht.

Friedrich Gundolf nennt M. f. M. ein Drama der Versuchung, gespannt zwischen das verzehrende Verlangen und das verzichtende Wissen.[2]) Mit dieser Erklärung trifft Gundolf unser Drama nur zu einem Teil; im Vordergrund des ersten Teiles steht gewiß die „Versuchung". Vielleicht hat Gundolf aber gar nicht die Absicht gehabt, mit diesem Satz den Gedankeninhalt des Dramas zu bezeichnen, vielmehr wollte er nur ein Charakteristikum unseres Werkes im Gegensatz zu den anderen Werken Sh.'s herausstreichen. Wenn diese Deutung Gundolfs richtig ist, so müssen wir doch unsere Verwunderung darüber ausdrücken, daß er die beiden größten Themen „Gnade und Gerechtigkeit" bei seiner Formulierung ganz weggelassen hat. Es gibt doch kein Werk Sh.'s, in dem Gnade und Gerechtigkeit in ihrer Verbindung und Gegenüberstellung so große Bedeutung und Gedankentiefe haben wie in M. f. M.

Wilhelm Grewe bezeichnet in seinem Aufsatz über „Die Gnade" im Januarheft 1936 des „Deutschen Volkstums" M. f. M. als das Drama der Gnade. Wir teilen Grewes Ansicht insofern als 'Gnade' das Hauptthema ist, das in Beziehung zu dem anderen bedeutenden Gegenstand 'Gerechtigkeit' steht. So will der Verfasser seine Wertung wohl auch aufgefaßt wissen; denn er erklärt am Schluß seines Aufsatzes: „Hier" (in M. f. M.) „wie in jener berühmten Stelle im 'Kaufmann von Venedig' spricht er" (Sh.) „die tiefe Einsicht aus, daß in der Ordnung dieser Welt die Gerechtigkeit nicht bestehen kann, wenn nicht neben ihr die Gnade steht."

1) The Shakespeare Canon, Part II, S. 158 f.
2) vgl. Shakespeare, sein Wesen und Werk, 2. Bd. S. 157.

Max Deutschbein sagt in seinem Buch „Shakespeares Macbeth als Drama des Barock“ von M. f. M., S. 10:

„Das ganze Drama ist beherrscht von der Frage nach der göttlichen Gnade (Grace)“. Deutschbein will mit diesem Satz nicht den Gedankeninhalt unseres Werkes angeben. Er beabsichtigt nur, auf das Hauptthema unseres Stückes hinzuweisen. Seine Äußerung ist in diesem Zusammenhang von so großer Bedeutung, weil er als erster Kritiker als Zentralthema von M. f. M. „die göttliche Gnade“ erkannt hat.

Grewe, Kohler und von Schlegel haben am besten den Gedankeninhalt unseres Werkes erkannt. Die Gnade und Menschlichkeit, die christliche Liebe und Humanität werden dem Recht und namentlich seiner einseitigen Durchführung gegenübergestellt. Die Stellung des Rechts zur Sittlichkeit und das Walten der Gnade scheinen die ganze dichterische Schöpfung zu gestalten. Die Gnade repräsentiert die notwendige Modifikation des Rechts. Nach diesem Gesichtspunkt sind auch die Charaktere des Stückes gezeichnet, deren Betrachtung unsere Anschauung erhärten soll.

Die Personen des Dramas erscheinen zunächst in zwei Gruppen geteilt, in die Regierenden und deren Werkzeuge und Beamte und in die Regierten, an welchen das Recht geübt wird. Als dritte Gruppe stehen ihnen dann noch in größerer Entfernung einige auf dem sozusagen neutralen Boden des Klosters befindliche Nebenpersonen gegenüber, welche hier und da die Handlung vermitteln helfen, ohne aber selbst von besonderem Interesse zu sein.

Alle Gruppen überstrahlt Isabella, der vollkommenste und idealste Charakter des ganzen Stückes, das „image der virtue“, um mit Max Deutschbein zu sprechen. F. Kreyssig sagt in Vorlesungen über Shakespeare, Bd. 3 S. 399, vortrefflich: „Um hier seinen Zweck zu erreichen, schuf Sh. mit kühnem Griffe eine seiner merkwürdigsten Frauengestalten. Dem Tugendideal, dessen Züge aus Angelos Charakter in häßlicher Verzerrung uns anstarren, gab er in Isabella volles, harmonisches Leben; er führte seine Umrisse bis dicht an die feine Linie, jenseits welcher,

zumal im Weibe die Erhabenheit zur unerquicklichen Härte wird: aber im Begriffe, sie zu überschreiten, hielt er inne und vollendete das herrlichste Bild der von sittlichem Adel und Willenskraft durchgeistigten und dabei durch eine himmlische Herzensgüte verklärten Schönheit". Isabella hat ein tiefes Gefühl, einen überlegenen Verstand und einen energischen Willen, der begleitet ist von einer siegbringenden Beredsamkeit. Außerdem zeigt sie eine selbstverleugnende Großmut. Sie hat ihren ganzen Sinn auf sittliche Vervollkommnung und nach oben gerichtet. Daher will sie ins Kloster gehen, dessen Regeln ihr nicht streng genug sind. Aber Isabella hat auch sprudelnden Witz und Sinn für Scherz, der jedoch ihrem klösterlichen Beruf angemessen im Hintergrund ihres Wesens erscheint. Sie findet sich in die ihr widerstrebendsten Situationen bei der Intrigue mit Angelo, sobald es einen guten Zweck zu erreichen gilt. Und so wie sie im Kloster sich wohl fühlt, folgt sie auch willig dem Ruf auf den Thron. Vor allen Dingen ist es die innere Wahrhaftigkeit, welche sie auszeichnet, und vermöge deren sie in den stärksten Gegensatz zu dem vom Dichter bekämpften Scheinwesen tritt. Dennoch bedenkt sie sich nicht, so peinlich und lästig es ihr auch ist, einmal einen falschen Schein anzunehmen, sobald es ohne Gefahr für die Sittlichkeit geschehen kann, und sobald ein guter Zweck damit erreicht werden soll. F. Kreyssig deutet diese Haltung Isabellas ausgezeichnet: „Sicherlich nicht ohne gewaltsame Überwindung eines tief sittlichen Ekels wird diese Isabella zu einer Rolle sich hergeben, die von allen wohl die letzte wäre, welche sie freiwillig wählte. Und zugegeben, daß in dem vorliegenden, ganz außerordentlichen Falle ihre Annahme, als durch den einfachen Instinkt gewöhnlicher Humanität notwendig bedingt, einen besonderen Schluß auf den Charakter kaum zuläßt, so wird die Haltung, in der das Opfer gebracht wird, dennoch Gewißheit geben, ob wir in jener peinlich-großartigen Szene es mit asketisch verhärtetem Tugendstolze zu tun hatten oder mit dem naiven Erguß einer mit dem Sittengesetz sich vollkommen eins fühlenden Seele. Es ist eine Hauptschönheit des Gedichtes, daß es in diesem hochwichtigen Punkte nicht den geringsten Zweifel aufkommen läßt. Ohne den

mindesten Skrupel geht Isabella auf das Ansinnen des Herzogs ein, als auf eine sich ganz von selbst verstehende Sache. Schon der Gedanke daran beruhigt sie und gibt ihr Hoffnung auf guten Erfolg. Mit sicherstem Takt spielt sie die schwierige, zweideutige Rolle. Als sie dann Angelos Treulosigkeit erfährt, ohne noch die Vereitelung des Bubenstreiches zu kennen, spricht ihre Entrüstung sich nicht in weibisch-sentimentaler Klage aus, sondern in dem Erguß, den Mörder zu züchtigen. Auf der Stelle hat sie ihre Gedanken beisammen, um auf die verwickelten Ratschläge einzugehen und sie dann standhaften Sinnes zu befolgen. Mit der markigen Sicherheit, die sie nirgends verläßt, tritt sie vor dem versammelten Volk dem mächtigen, durch alle Vorteile der Stellung und des Scheins gedeckten Übeltäter entgegen. Sie entlarvt ihn; aber kaum hat er reuig sich schuldig bekannt, als sie mit echt christlichem Sinne die Rache Gott überläßt und es besser findet, daß Angelo an der lebenden Mariana sein Unrecht durch Taten sühne, als daß er für das Andenken des noch immer nach dem Gesetz verurteilten Claudio, resp. zur Genugtuung für dessen beleidigte Schwester sein Blut vergieße.“ [1])

Zu dem vollendeten sittlichen Ideal, welches in Isabella gezeichnet ist, steht nun in scharfem Gegensatz Angelo, der Mann, welcher als ein solches Ideal ebenfalls gelten möchte, aber nur durch äußere Mittel dahin zu gelangen sucht. „Angelo ist, wenn nicht die differenzierteste Erscheinung des Spiels, so doch die schwierigste und komplizierteste, die die stärksten Spannungen in sich vereinigt.“ [2])
Er hat bei allen guten Anlagen und aller ernstlichen Arbeit an seiner Ausbildung nur nach äußerer Ehre, äußerem Schein der Tugend, äußerer Geltung der Person gestrebt und die natürlichen Triebe unnatürlich unterdrückt. Er ist so ein äußerlicher Mustermensch geworden, dessen Wert sich bei der Prüfung als innerlich hohl und unhaltbar erweist, so daß er sowohl als Mensch wie als Staatsmann und namentlich in seiner Stellung zur Gerechtigkeit schmählich

[1]) Vorlesungen . . . Bd. 3, S. 405 f.
[2]) Grewe, Die Gnade, S. 32.

zu Fall kommt. Angelo fällt aber durch die Sinnlichkeit so tief, weil er sich bisher über sich selbst getäuscht und weil er sich noch nie bemüht hat, sein Inneres zu erforschen. Daher findet ihn die Stunde der Versuchung vollständig ungerüstet. Er wird trotz besseren Wissens und trotz inneren Widerstrebens (vgl. seine Monologe II, 4, 1ff. und IV, 4, 23ff.) von seiner Leidenschaft überrumpelt und gerät immer tiefer in die Macht des Bösen. Diesen Sturz in die Tiefe des Bösen erklärt F. Kreyssig folgendermaßen: „Wie zu erwarten, bleibt Angelo nach seinem ersten Fehltritt auf der schlüpfrigen Bahn des Verbrechens nicht stehen. Er wechselt damit durchaus nicht das Prinzip seines Lebens. Die ihn beherrschende Gewalt bleibt dieselbe. Eitelkeit und Herrschsucht und die davon bedingte äußerste Abhängigkeit von dem Urteil der Welt. Nur augenblicklich, durch eine Versuchung gefährlichster Art überrumpelt, erlag er dem Sturme der Sinne; ja, selbst mitten in diesem spielte die Eitelkeit, das Gelüste, gerade diese spröde Vestalin zu Falle zu bringen, eine bedeutende Rolle. Indem er scheinbar der Liebe erlag, wechselte er weniger den Herrn als die Art des Dienstes. Es ist nur natürlich, daß er unmittelbar nach dem Genuß mit nun krampfhaft gereizter Energie in die verlassene Bahn sich zurückwendet. Krampfhaft und rücksichtslos klammert er sich an sein letztes Gut, an die Achtung der Welt, sobald sein heller, unbestechlicher Verstand ihm zuruft, daß er sie nicht mehr verdiene. Mit furchtbarer Klarheit tritt die Hohlheit dieses Scheinwesens nun vor sein inneres Auge:

O Rang! O Würde!
Wie oft durch äuß're Schal' und Form erzwingst du
Ehrfurcht von Thoren; lockst die Bessern selbst
Durch falschen Schein! — Blut, du behältst dein Recht;
Schreibt 'guter Engel!' auf des Teufels Hörner,
So sind sie nicht sein Zeichen mehr.“[1])

(vgl. II, 4, 12: O place! O form!
How often dost thou with thy case, thy habit,
Wrench awe from fools, and tie the wiser souls
To thy false seeming! Blood, thou art blod:
Let's write good angel on the devil's horn,
'Tis not the devil's crest.)

[1]) Vorlesungen . . ., Bd. 3, S. 407.

Es fehlt Angelo die wahre Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen und die echte Menschenliebe. Dieser Mangel zeigt sich bei ihm in herzloser Unduldsamkeit und pharisäischer Selbstüberhebung. In der Tat gibt uns der Dichter in ihm teilweise das Bild eines Pharisäers mit den Zügen, die uns in den Evangelien erscheinen. Daß Sh. namentlich auch an den biblischen Charakter dieser allerdings nicht aussterbenden Menschenklasse gedacht hat, dürfte schon aus den vielen Anklängen dieses Dramas an das Neue Testament hervorgehen. Wir kommen später noch auf diese Behauptung zurück.

G. Rümelin tut nun Angelo Unrecht, wenn er ihn als „einen widrigen und gemeinen Schurken" sieht.[1]) Man hat erst recht Angelo verkannt, wenn man in ihm, wie C. Hebler[2]) „Shakespeares Tartuffe" oder gar nach ihm G. Brandes[3]) „Tartuffe als Machthaber" sehen will. Mit Recht sagt Louis Albrecht: „Angelo ist weder das eine noch das andere . . Angelo ist ein hochbegabter, ehrgeiziger Mann, dem aber eines fehlt: die Selbsterkenntnis."[4]) F. Kreyssig drückt seine Ansicht folgendermaßen aus: „Es fehlt ihm" (Angelo) – „und das ist bei Shakespeare stets ein entscheidender Zug – es fehlt ihm durchaus der Humor, diese Blüte des durch Selbsterkenntnis zur Erkenntnis der Welt und der Gesellschaft vorgedrungenen Mannesbewußtseins."[5]) Wahrlich hat Angelo nicht das geringste Bewußtsein von der Stärke des Bösen in sich und von seiner eigenen sittlichen Schwäche. Er überschätzt in seiner großen Selbstgerechtigkeit seine Qualitäten. Das ist der Urfehler, aus dem alle anderen sich naturnotwendig ergeben. F. Gundolf sagt richtig: „Angelo darf nicht, wie es wohl geschehen ist, als ehrgeiziger Heuchler betrachtet werden."[6]) Gundolfs Auffassung wird durch L. Albrecht noch erhärtet: „Er" (Angelo) „ist keineswegs ein bewußter Heuchler, der andere absichtlich betrügen will, sondern er ist, wenigstens im Anfang, ein

---

[1]) Shakespearestudien, S. 214.
[2]) Aufsätze über Shakespeare, S. 153.
[3]) William Shakespeare, S. 575.
[4]) L. A., S. 247.
[5]) Vorlesungen, Bd. 3, S. 395.
[6]) Shakespeare, sein Wesen und Werk, 2. Bd., S. 160.

Mensch, der unbewußt sich selbst betrügt, indem er selbst an seine eigene sittliche Vollkommenheit glaubt."[1]) Am überzeugendsten wird diese Auffassung durch die entschuldigenden Worte Isabellas bestätigt, die sie in ihrer Fürbitte für Angelo zum Duke spricht (V, 1, 448):

„I partly think
A due sincerity govern'd his deeds,
Till he did look on me: since it is so,
Let him not die."

Mit der Zeichnung des Angelo-Charakters hat Sh. nun auch seinen Kampf gegen das damals beginnende finstere und unduldsame, ebenfalls im Äußeren auf der Bibel fußende Wesen der Puritaner verbunden. Diese Ansicht vertritt auch L. Albrecht: „In Angelo hat er" (Sh.) „den Geist des Puritanismus personifiziert, in ihm hat er der Mit- und Nachwelt Art und Wirken des Puritanismus, der ihm gleichbedeutend ist mit Pharisäismus, vor die Augen gestellt."[2]) Und F. Kreyssig sagt: „Angelos puritanische Übertreibung wird nicht nur der Gesellschaft zur Plage. Sie gereicht ihm selbst zum Fluche, indem sie ihn unter das Joch des falschen Stolzes zwängt, ohne daß sie doch die Kraft besitzt, seine Begierden zu töten."[3]) Vor allen Dingen ist es das starre und rücksichtslose aller Gnade abholde Hängen am Buchstaben des Gesetzes, worin sich der Pharisäismus Angelos zeigt und wodurch die Bahn zur Entwicklung der humanen Ansichten des Dichters über die Rechtspflege eröffnet wird. Dann macht sich allenthalben, neben dem Pochen auf die eigene Fehlerlosigkeit, der Mangel an Schonung und an jeder selbst gesetzlich zulässigen Rücksicht, das eifrige Streben nach Bestrafung anderer, geltend. Angelo zeigt sogar das Bemühen, andere in der Rede zu fangen (vgl. II, 4, 51ff). Dieser Zug ist auch dem Pharisäer des Evangeliums nachgebildet. So ist Angelo bei all seinen Gaben, da ihm die Liebe fehlt, eben nur gleich dem tönenden Erz und der klingenden Schelle. Er gleicht wie die Pharisäer den übertünchten

[1]) L. A., S. 248.
[2]) ebda, S. 253.
[3]) Vorlesungen . . . Bd. 3, S. 399.

Gräbern, weil er nur den toten Buchstaben, nicht den lebendigen Geist vom Gesetz Gottes und dem der Menschen, das ja doch auf seinem beruhen soll, erfassen konnte. Angelo kommt auf dem Gebiet der Liebe zu Fall. Und die Liebe ist es auch, allerdings die Liebe in höherem Sinne, vor welcher aller Pharisäismus nicht standhält; denn auch gerade den Pharisäern hat Christus das Wort entgegengehalten, daß das Gebot von der 'Liebe zum Nächsten' dem vornehmsten Gebot, dem der Liebe zu Gott, gleichsteht. (vgl. Matth. 22, 39).

Der Duke ist mit seiner Duldsamkeit, Milde und Menschenliebe das stärkste Kontrastspiel zu Angelo. Er bemüht sich, sich recht zu erkennen. Er hat sich selbst geübt, den Blick scharf nach innen gerichtet zu halten, und darum hat er es auch früh gelernt, seine eigenen Fehler zu erkennen und gegen sie anzukämpfen. Auf Grund dieser Haltung hat er sich im Gegensatz zu Angelo, bei dem die Selbstsucht ins Riesenhafte gewachsen ist, zu einer seltenen Selbstlosigkeit durchgerungen. Albrecht sagt treffend von ihm: „Selbsterkenntnis hat ihn Selbstzucht gelehrt, und Selbstzucht hat in ihm nach und nach eine völlige Selbstbeherrschung gezeitigt, so daß Escalus ihn mit Recht 'a gentleman of all temperance' nennen darf."[1]) Der Duke ist ein Feind aller äußeren Huldigungen und liebt den Zudrang des Volkes nicht. Er ist mäßig und keinen Freuden hingegeben wie Angelo, doch sieht er andere gern froh. Die naturvollendete Gnade gibt dem Duke den beseelenden Einhauch, sie steigert seine Intuition bis zu jener Eindringlichkeit, die mit ihrer Kraft und Überlegenheit das Leben in seiner wirbelnden Ganzheit überwältigt. Die geweihte Windstille des Klosters schärfte ihm alle Sinne für die Wildheit der Welt. Er ist mehr Denker und Beobachter als Freund energischen Handelns, und er gefällt sich mehr im Ausspinnen einer List, ja sogar einer Intrigue, als im raschen Einschreiten. Dazu bemerkt auch Kreyssig: „Überall zieht er dem Machtspruch die kluge Berechnung vor. Er hat eine Vorliebe für die Intrigue, fast wie Hamlet: Mit dem großen Unterschied freilich, daß kein ernster

[1]) L. A., S. 255.

Konflikt ihn wie jenen mit sich in Zwiespalt bringt."[1]) Da er diese für einen Herrscher nicht passenden Eigenschaften hat, können wir in ihm kein vollkommenes Ideal erblicken. Diese Absicht hat der Dichter nach Albrecht auch nicht gehabt: „Diejenigen, welche dem Herzog diesen oder jenen Fehler vorwerfen, vergessen es ganz und gar, daß Sh. in ihm doch nicht einen Heiligen, sondern einen Menschen von Fleisch und Blut hat darstellen wollen. Er hätte ihn über das menschliche Niveau und damit auch über das menschliche Interesse, das wir an ihm haben, völlig hinausgehoben, wenn er ihm nicht einige menschliche Schwächen gelassen hätte. Ähnlich hat er es ja auch mit Isabella getan. Er hat bei aller ihrer inneren Herzensreinheit, die er an ihr zur Darstellung bringt, eine gewisse Leidenschaftlichkeit beigegeben, die sie unwillkürlich fortreißt."[2]) Mit „Leidenschaftlichkeit" trifft Albrecht das Merkmal Isabellas jedoch zu negativ. Wir möchten der Auffassung Kreyssigs beipflichten, der sagt: „Es wäre um die sittliche Schönheit ihrer Erscheinung geschehen, wenn ihre letzte Drohung gegen Claudio mehr wäre als ein augenblickliches Überwallen des gereizten Gefühls. Das bedachte der Dichter vortrefflich, als er ihr unmittelbar nach dieser Szene den Herzog zuführte, mit neuen Vorschlägen für die Rettung des Bruders."[3]) Wo Angelo ein eifriger Streber ist, zieht sich der Duke zurück, wo jener durch zu große Strenge, schadet dieser durch zu große Milde dem Gemeinwesen.

Mit ähnlichen Vorzügen wie der Duke und in mehr unmittelbarer Art als Gehilfe in der Regierung ist dem strengen Herrscher Angelo Escalus entgegengesetzt. Er hat dieselbe Milde und Menschenfreundlichkeit und dieselben humanen Grundsätze wie der Duke. Er verwaltet danach sein Amt und versucht auch Angelo dazu umzustimmen, aber vergebens. Wo sich Angelo hochmütig von dem niederen Volk abwendet, verkehrt Escalus mit Geduld und Herablassung mit ihm, und er weiß die unerfreulichen Aufgaben des Amtes gelegentlich durch einen Scherz zu würzen. Er zeichnet sich durch einen gutmütigen Humor

[1]) Vorlesungen . . ., Bd. 3, S. 391.
[2]) L. A., S. 256 f.
[3]) Vorlesungen, Bd. 3, S. 405.

aus, von dem Angelo keine Ader hat. Es ist charakteristisch für den Pharisäismus Angelos, daß dieser bei der zu großen Weitläufigkeit des Verhörs in der ersten Szene des zweiten Aktes — er kann aus der Anklage Elbows nicht gleich klug werden — die Geduld verliert und Escalus die Fortführung der Sache überläßt. Gleichzeitig spricht er die Hoffnung aus, daß Grund gefunden werde, alle zu peitschen. Es zeigt sich also als Folge der stolzen Überhebung und jenes schon das Schlechte voraussetzenden Übelwollens, daß solche Pharisäer schon in der unbedeutendsten Amtshandlung die ersten Anforderungen der Gerechtigkeit, welche sie so streng zur Geltung bringen wollen, selbst auf das gröbste verletzen.

In ähnlichem Kontrast wie Escalus steht auch der Provost zu Angelo, einerseits in niedriger Sphäre, andererseits noch in höherem Maße, insofern noch bei ihm vermöge seiner Stellung und seines fortwährenden Verkehrs mit Übeltätern eine gewisse Strenge und ein verhärtetes Gemüt vorausgesetzt werden können. Deshalb sagt auch der Duke von ihm (IV, 2, 88):

„This is a gentle provost: seldom when
The steeled gaoler is the friend of men."

Aus Menschenfreundlichkeit und mit eigener Gefahr handelt der Provost unseres Stückes sogar gegen seine Instruktion, wo Angelo mit voller Gesetzlichkeit die Menschlichkeit walten lassen könnte und doch lieber dem Gesetz seinen Lauf läßt.

Der Konstabel Elbow soll in seiner Amtstätigkeit offenbar Angelos ganze Regierung parodieren. — Es ist ja eine besondere Technik Shakespeares, die Haupthandlung oder eine Hauptfigur durch eine Nebenhandlung oder Nebenfigur zu parodieren. — Wie Angelo in aller seiner Weisheit, so geht Elbow in seiner Dummheit fehl, ohne daß er es weiß. Schon in seinem verkehrten Gebrauch der Worte und in seiner Sprache ist ein Gegenbild von Angelos verkehrter Handhabung der Gerechtigkeit. Er spricht dies gewissermaßen bald am Anfang selbst aus, indem er sagt (II, 1,47): „I do lean upon justice, sir; and

do bring in here before your good honour two notorious benefactors. "Auch daß es in seinem eignen Hause nicht richtig bestellt ist, indem seine Frau einen ziemlich verdächtigen Verkehr mit den von ihm so heftig verfolgten Übeltätern unterhält, soll ihn in eine ihm noch vorteilhafte Parallele zu Angelo stellen, der sogar selbst die Sünde tut, die er bei anderen straft. Ebenso ist die unzuverlässige Stellvertretung Angelos darin parodiert, daß Elbow, der gewiß sehr ungeeignet ist, für ein Stück Geld die Amtsführung für andere Konstabler zu übernehmen pflegt. Vielleicht liegt auch darin noch eine Parodierung Angelos, daß Abhorson, der Scharfrichter, der letzte der hier dargestellten Organe der Regierung, Pompey, den Kuppler, zum außerordentlichen Gehilfen bekommt. In dem Dünkel des Scharfrichters auf sein sonst von aller Welt verachtetes Amt und Gewerbe, welches er als Mysterium bezeichnet (vgl. IV, 2,30), findet dann wieder die Überhebung Angelos, sein Amtsstolz, ein weiteres scherzhaftes Gegenbild. Möglicherweise soll auch des Duke Zurückziehen und geheimes Wirken damit geohrfeigt werden.

Die Personen der zweiten Hauptgruppe, der Regierten, sind ebenfalls auch im einzelnen in allerlei Kontrastbeziehung zu Angelo gesetzt. Da es sich hier namentlich um die Ausschreitungen der Geschlechtsliebe handelt, sind in ihnen, ausgenommen Barnardine, lauter solche, die sich in dieser Beziehung vergangen haben, in verschiedener Abstufung dargestellt.

Zunächst treffen wir Claudio und Juliet, die edelsten von ihnen, welche hauptsächlich durch Liebe zur Sünde gebracht worden sind und ihren Fehler bereuen. Sie haben nur die Rechte der Ehe vorweggenommen, und der Aufschub ihrer Verbindung ist durch einen Grund entschuldigt, der sie in den günstigsten Kontrast zu Angelo stellt. Sie haben nämlich die Vermählung nur verzögert und wollen unter sich, nur nicht vor den Augen der Welt, als Gatten gelten, da sonst die Mitgift Juliets auf dem Spiel stände. Angelo dagegen hat seine Verlobung aufgelöst, weil seiner Braut die Mitgift verloren gegangen war. Dabei hat Angelo den für ihn ebenfalls charakteristischen, aber

offenbar fingierten Grund angegeben, daß er nachteilige Entdeckungen über die Ehre seiner Verlobten gemacht habe. Claudio hat also mit den ehrlichsten Absichten gefehlt und nur den natürlichen Trieben zu sehr nachgegeben, während Angelo diese zu sehr unterdrückt und die äußere Tadellosigkeit für eine Schlechtigkeit zum Vorwand genommen hat. Ferner erscheint Claudio in einer lebhaft empfindenden Natur wechselnden Eindrücken sehr zugänglich und bildet so den Gegensatz zu der starren Unbeweglichkeit Angelos. Es zeigt sich dieser Wechsel namentlich in der ersten Szene des dritten Aktes, wo Claudio bald mit Fassung, bald mit Verzweiflung dem Tod entgegensieht und das Leben selbst mit der Schande der Schwester erkaufen will. In dieser Hinsicht paßt der Vergleich mit Angelo nur zum Teil, da dieser den Tod der Schande vorzieht, als er sich entlarvt sieht. Freilich ist Angelo hierbei nicht besonders heroisch aufzufassen, da eben die Grundlage seines ganzen Daseins, der gute Schein, vernichtet worden ist und er vorläufig ohne allen Halt da steht.

Eine viel tiefere Stufe als Claudio nimmt der Gewohnheitssünder Lucio ein, welcher seinen sinnlichen Neigungen ganz die Zügel hat schießen lassen. Er ist im Grunde genommen wie Claudio eine gutgeartete Natur, fähig zu edleren Empfindungen, aber das Laster hat die besseren Eigenschaften verwischt, und er hat dadurch auch an seinen intellektuellen Fähigkeiten Einbuße erlitten. Die Liebe hat keinen veredelnden Einfluß — wie bei Claudio — auf ihn gemacht. Er hat sich dem Laster widerstandslos in die Arme geworfen, ist ein Genußmensch und Lebemann im schlechtesten Sinne geworden und trägt im Gegensatz zu Angelo, unbekümmert um seinen Ruf, seine tadelnswerten Eigenschaften offen zur Schau. Nur wo es sich um die nachteiligen Folgen seiner Fehltritte handelt, weiß er sie durch die schlechtesten Mittel von sich abzuwenden und der Gerechtigkeit zu entgehen. Charakteristisch ist auch sein Urteil über andere, namentlich über die Hauptpersonen des Stückes. Claudio ist für ihn das eigentliche Ideal. Gegen die Hoheit Isabellas empfindet der Wüstling eine unbegrenzte, wohl unwillkürliche Hochachtung, während

Angelo gerade dadurch zur Sünde verleitet wird. Angelo ist ihm ein unnatürlicher Mensch, eine Art Naturwunder, halb Mensch, halb Fisch. Der Duke ist für ihn ein Duckmäuser. Das heimliche Wesen des Duke gilt ihm nur als Deckmantel für schlechte Leidenschaften, und so kommt er dazu, aus bloßer Laune die gröbsten Verleumdungen gegen ihn auszustoßen und sie dann in jener den Leuten seines Schlages eigenen Gewissenlosigkeit anderen unterzuschieben. Es ist weniger die eigentliche Verkleinerungssucht, der Neid, den niedere Naturen gegen die Höherbegabten zu empfinden pflegen, der zum Angriff veranlaßt. Vielmehr ist es die wirkliche Voraussetzung schlechter Motive bei anderen, der Mangel an Wert, welchen er auf die eigene wie die fremde Ehre legt, wodurch Lucio zu seinen verleumderischen Reden veranlaßt wird. Ferner hindert ihn die durch das Laster herbeigeführte geistige Schlaffheit, auf Grund deren er sich nicht die Mühe gibt, eine gründliche Prüfung vorzunehmen. Solche Menschen pflegen eben nur mit dem eigenen Maßstab zu messen, und folglich können sie auch bei anderen nicht viel Gutes voraussetzen. Übrigens ist diese Verleumdung des Duke durch Lucio eine Anspielung auf Jakob I., für den die Verleumdung des Herrschers ein Majestätsverbrechen war. Man könnte aber darin auch die mangelhafte Gerechtigkeit gekennzeichnet sehen, die dem Herrscher von seinen Untertanen in der Beurteilung widerfährt.

Ein anderer Sünder ist Froth, der dem Vorhergehenden an Intelligenz sehr nachsteht. Er kennzeichnet sich als solcher auch durch die wenigen Worte, die er spricht. Er kann ja nur die Aussagen Pompeys bestätigen und auf simple Fragen simpel antworten. Er ist offenbar der willenlos Verführte, wozu wohl seine achtzig Pfund Rente Veranlassung gegeben haben mögen. Bei seinem Mangel an geistigem Gehalt weiß er Zeit und Geld eben nicht besser zu verwenden als an unsauberen Orten. Er ist namentlich dem pfiffigen Lucio, der sich der Strafe immer zu entziehen weiß, als der Dumme gegenübergestellt, der bei der ersten besten Gelegenheit auf die geringste Veranlassung hin vor Gericht gestellt wird.

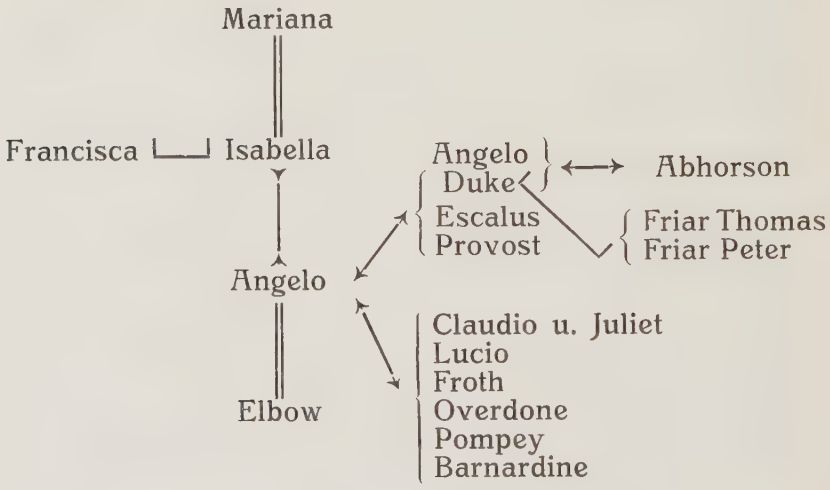
Ziemlich auf der untersten Stufe der dargestellten Sünder stehen die nicht bloß gewohnheitsmäßigen, sondern auch um des Gewinns und Erwerbs willen dem Laster ergebenen und das Laster bei anderen fördernden Personen, die Kupplerin Mistress Overdone und ihr Gehilfe Pompey. Sie stellen die Ohnmacht der scheinbar so energischen Regierung Angelos am eindringlichsten dar, da sie trotz der gewaltsam gegen sie angewendeten Maßregeln doch ihr früheres Gewerbe unter anderer Form und Namen um so gefährlicher fortsetzen. Pompey ist Kuppler und Narr, er ist nur deshalb Narr geworden, weil er die geeignetste Person schien, diese nun einmal notwendige Rolle zu übernehmen, die allerdings auch Elbow schon zum Teil zugewiesen war. Als Narr steht er aber in seiner Anschauung gewissermaßen über den sonstigen Beteiligten, und seine Bemerkungen kennzeichnen vor allem den Wert der von Angelo ins Werk gesetzten Maßregeln.

Um seiner Darstellung von der Wirklichkeit des Gesetzes die weitesten Grenzen zu setzen, hat der Dichter noch den Mörder Barnardine den übrigen Frevlern angereiht, einen Halbwilden, der zur Strafe unfähig, weil er in der größten Gefühllosigkeit auf der tiefsten Stufe der intellektuellen Ausbildung gefrevelt hat, so daß das Gesetz wegen seiner anscheinenden Unzurechnungsfähigkeit nicht zur Anwendung gegen ihn gebracht wird. Er steht also im weitesten Kontrast zu Angelo, der mit den größten Fähigkeiten und dem vollendetsten Bewußtsein sündigt, die Strafe infolgedessen auch im höchsten Maße verdient. Wie Angelo wird auch er begnadigt. Der Dichter hat diesen scheinbar abschreckenden Charakter offenbar geschaffen, um die Gnade und christliche Milde im schönsten Lichte zu zeigen.

Es bleibt nun noch Mariana, die weichherzige Verlobte Angelos, zu erwähnen. Durch ihre treu ausharrende Liebe zu Angelo wird dessen Persönlichkeit am meisten gehoben. Andererseits wird aber der Wert seiner Tugend durch sein Benehmen zu ihr schon von vornherein auf eine ziemlich tiefe Stufe gerückt.

Über die dritte Gruppe der Mönche und Nonnen ist nichts Besonderes zu sagen.

Wir haben nun bisher gesehen, daß die Gegensätze und Vergleichspunkte in den Charakteren in der Beziehung auf die Handhabung der Regierung beruhen, und daß der allgemeine Gedankeninhalt von Gnade und Recht in den Charakteren mitunter eine recht lebendige Verkörperung erhält. Wir fassen die Struktur des Spiels und Gegenspiels nochmals im folgenden Schema zusammen:



Erklärung der Zeichen:

Gegensatzfiguren; Parallelfiguren;

Kontrastfiguren; Komplementärfiguren.

I. In unserem Stück wird der Begriff 'Gnade' im Spiegel verschiedener Wörter und in so mannigfacher Verbindung und Sinngebung gebraucht, daß es unmöglich ist, einen allgemeingültigen Begriff des Wortes 'Gnade schlechthin' zu geben. Der Inhalt eines solchen abgezogenen und hohen Begriffs müßte zunächst völlig leer und sinnlos werden, wenn das Gebiet seines Vorkommens, der Zusammenhang, nicht genannt wäre. Wir müssen also die ganze Atmosphäre, das Wortfeld 'Gnade', untersuchen. „Der praktisch wie theoretisch einzig mögliche Ansatzpunkt der Sprachinhaltsforschung ist das Feld. Welche Worte aber zu einem Feld zusammengeschlossen oder besser aus einem Feld ergliedert sind, darüber gibt gültigen Aufschluß nur die Rede, d. h. ein Werk oder eine geistig eng zusammengehörende Gruppe von Werken."[1]) Mit anderen Worten, wir haben alle Ausdrücke und Ableitungen unseres Dramas, die den Begriff der Gnade in dieser oder jener Färbung und Wertung widerspiegeln, und die ihnen entgegengesetzten Begriffe zu untersuchen und ihre Bedeutungen zu vergleichen.

Wir beginnen mit 'grace' und 'gracious':

1) grace und gracious in der Anrede.

In der Anrede wird grace von den tieferstehenden Personen, von Angelo, Escalus, Friar Thomas, Friar Peter, Lucio, Isabella und Mariana dem Duke gegenüber angewendet. Auf Grund dieser Feststellung könnte man den Eindruck gewinnen, daß es sich nur um eine Höflichkeitsform handelt. Aber die Haltung des Duke im ganzen Stück läßt die berechtigte Deutung zu, daß der Dichter über die 'grace-Anrede' den Gnadenstand des Duke ganz augenscheinlich dem Leser und Hörer reflektieren will. Der Duke ist nicht nur der Mann, der im Stande der göttlichen Gnade ist, sondern auch derjenige, der diese Gnade als Vertreter Gottes auf Erden seinen Untertanen gegenüber aktiviert. Er ist gnadenvoll, d. h. begnadet und gnädig zugleich. „Unser Institut der Begnadigung ist aus dem Königtum hervorgegangen, zunächst natürlich aus der göttlichen

[1]) Jost Trier in „Festschrift für Otto Behaghel", S. 187.

Natur des Königtums, sodann aber aus dem Gedanken, daß der König der Gesetzgeber und Richter zugleich ist: wie er sich in dem Urteil selbst das Gesetz seines Handelns gibt und die Strafe bestimmt, so kann er auch die Strafe erlassen."[1]) In dem Duke Vincentio wollte Sh. ja ein Charakterbild Jakobs I. geben, wie ja überhaupt das ganze Drama auf Jakob I. zugeschnitten ist. „Dieser Gedanke, daß Maß für Maß von seinem Verfasser von Anfang bis zum Ende auf König Jakob angelegt, ihm sozusagen auf den Leib geschnitten wurde, ist ein völlig neuer Gedanke, auf den bisher noch niemand gekommen war, der mir aber schon beim erstmaligen aufmerksamen Lesen des Stückes wie selbstverständlich aufging und der sich mir bei immer neuer Vertiefung in das Stück immer von neuem bestätigt und immer in mir befestigt hat. Daß in dem Stücke hie und da Anspielungen auf König Jakob vorkommen, ja daß Herzog Vincentio in demselben als ein Charakterbild Jakobs von Shakespeare beabsichtigt wurde, dies ist freilich schon früher von manchen Shakespeare-Forschern vermutet bezw. behauptet worden."[2])

Es folgen die Belegstellen:

a) your grace.

Angelo tritt auf und stellt sich dem Duke mit den Worten zur Verfügung (I, 1,25):

„Always obedient to your grace's will,
I come to know your pleasure."

I, 3, 6: „May your grace speak of it?"

I, 3, 31: „It rested in your grace
To unloose this tied-up justice when you pleas'd."

V, 1, 74: „That's I, an't like your grace."

V, 1, 118: „Heaven shield your grace from woe, . . ."

V, 1, 129: „For certain words he spake against your grace
In your retirement . . . ."

V, 1, 146: „And, on my trust, a man that never yet
Did, as he vouches, misreport your grace."

---

[1]) Kohler, Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, S. 167.
[2]) L. A., S. 164.

V, 1, 372: „When I perceive your grace, like power divine,
Hath look'd upon my passes . . . .“

Das Attribut 'like power divine' gibt ganz klar an, daß der Dichter den Duke nicht bloß als Vertreter des Gottesgnadentums auf Erden hingestellt wissen will, sondern auch in ihm die besondere Gnade einer höheren Erkenntnis wirksam geworden sehen will, die natürlich nur auf Gott zurückführen kann.

Dieselbe Intention liegt bei 'gracious' in der Anrede vor:

V, 1, 63: „O gracious duke!“

V, 1, 419: „O my most gracious lord!“

In der Formel 'my most gracious lord' erreicht die Anrede ihren äußersten Punkt. Mariana weiß in ihrer großen Not kein anderes Mittel, als durch Flehen die Gnade des Duke aktiv zu machen. Sie wendet dabei alle sprachlichen Mittel an, die ihr zur Verfügung stehen. Außer dem Intensivum 'most' bedient sie sich noch des Possessivums 'my', wodurch sie dem Duke ganz zutraulich ins Herz reden will.

b) your royal grace.

Zweimal findet sich die besondere Betontheit der Anredeform 'your grace' durch das Attribut 'royal'. Der Dichter will hierdurch das Gotteskönigtum des Fürsten und damit sein Gottesgnadentum ganz nachdrücklich unterstreichen.

Als der Duke am Stadttor erscheint, wird er von Angelo und Escalus mit den Worten empfangen:

V, 1, 3: „Happy return be to your royal grace!“

Der Duke bezeichnet das Handwerk des Friar Lodowick als unsauber, weil er Isabella, dieses arme Mädchen, gegen seinen Stellvertreter aufgehetzt habe. Lucio gibt an, diesen Mönch gestern abend noch im Kerker mit ihr gesehen zu haben. Er nennt ihn einen schäbigen Gesellen.

Darauf sagt Friar Peter (V, 1, 136):

„Blessed be your royal grace!
I have stood by, my lord, and I have heard
Your royal ear abus'd . . . .“

Durch 'bless'd' wird der Gnadenstand des Duke noch mehr herausgestrichen. Wir erleben an dieser Stelle die höchste sprachliche Form des Gnadenreflexes des Duke.

2) grace = beneficent influence of heaven, divine favour (vgl. A. Sch.).

Isabella bittet Angelo, ihren Bruder vor dem Tode zu bewahren. Provost ist auf Angelos Befehl bei der Unterredung anwesend. Er weiß sehr wohl, wie starr Angelo am kalten Buchstaben des Gesetzes festhält, und darum sagt er zu Isabella (II, 2, 36):

„Heaven give thee moving graces."

Er will damit sagen, daß der Himmel sie so günstig stimmen möge, sie so gnädig disponieren möge, daß es ihr auf Grund geistiger und körperlicher Anmut gelinge, den eisigen Angelo zu rühren.

Der Duke teilt Juliet mit, daß ihr Claudio sterben müsse. Er tröstet die Arme mit den Worten (II, 3, 39):

„Grace go with you! Benedicite!"

Die 'grace' soll nunmehr Juliet begleiten. Sie soll sie zur Fassung bringen und sie leichter den großen Schmerz ertragen lassen. Wir erkennen, daß der Duke als Träger der Gnade die Gnade weitergibt.

Isabella will zu Claudio, der gerade mit dem Duke im Gespräch ist. Sie bittet den Provost um Einlaß (III, 1, 44):

„Peace here; grace and good company!"

Isabella fleht das Wohlwollen des Himmels auf die Insassen des Hauses herab. Aber nicht nur das Wohlwollen des Himmels, sondern auch eine friedliche Gesellschaft wünscht sie anzutreffen. Sh. verwendet hier mit einem bestimmten Nachdruck das qualitative Hendiadyoin 'grace and good company'. Die Gesellschaft soll gut sein und besonders gnädig vom Himmel beeinflußt sein.

3) grace = virtue (vgl. A. Sch.).

Der Duke bekommt vom Provost die Erlaubnis, mit Isabella unter vier Augen zu sprechen. Er beginnt sein Gespräch folgendermaßen (III, 1, 182):

„The hand that hath made you fair hath made you good: the goodness that is cheap in beauty makes beauty brief in goodness; but grace being the soul of your complexion, shall keep the body of it ever fair."

Der Duke versteht hier unter 'grace' die Tugendhaftigkeit Isabellas, die Reinheit ihrer Gesinnung und ihres Handelns. Sh. hat diesen Wert der 'grace' durch 'but' besonders von dem Wert 'goodness' abgehoben. Wenn die 'goodness' von der 'beauty' verachtet wird, verschwindet sie nach und nach. Dagegen ist die 'grace' einer solchen Gefahr nicht ausgesetzt. Wer die 'grace' hat, ist und bleibt auch körperlich schön. Das Innere drückt sich im Gesicht aus. Wir haben dasselbe Bild, das man den ersten Christen nachrühmt: ihr verklärtes, reines Gesicht soll sie als Christen von allen anderen abgehoben haben.

Escalus erzählt dem Duke von der starren Gerechtigkeit seines Mitbruders Angelo. Der Duke kann eine solche Haltung nur verstehen, wenn sie auch der eignen Handlungsweise gegenüber eingenommen wird. Und er spricht schließlich voller Tiefe und Überzeugung zu sich selbst (III, 2, 267):

„He who the sword of heaven will bear
Should be as holy as severe;
Pattern in himself to know,
Grace to stand, and virtue go . . . ."

Daß der Dichter an dieser Stelle 'grace' — 'virtue' meint, wird noch im gleichen Vers klar. Er greift den Begriff 'grace' aus reinem Stilgefühl, also um zu wechseln, durch 'virtue' auf.

Angelo verzweifelt wegen der begangenen Tat. Er fürchtet, öffentlich gebrandmarkt zu werden. Tief bedauert er den Tod Claudios und kann nicht umhin auszusprechen (IV, 4, 33):

„Alack! When once our grace we have forgot,
Nothing goes right: we would, and we would not."

Angelo denkt an seinen Tugendzustand zurück, der jetzt dahin ist. Wer einmal seine Tugendhaftigkeit verloren hat, ist ein Spielball der Begierde.

4) grace = mercy (vgl. A. Sch.).

Der Duke fordert Angelo auf, sich zu beherrschen und sich erst dann zu erklären, wenn er mit seinen Ausführungen fertig sei. Angelo kann nur gestehen (V, 1, 370):

„O my dread lord!
I should be guiltier than my guiltiness,
To think I can be undiscernible,
When I perceive your grace, like power divine,
Hath looked upon my passes. Then, good prince,
No longer session hold upon my shame,
But let my trial be mine own confession:
Immediate sentence then and sequent death
Is all the grace I beg."

Angelo sieht seine schwere Schuld ein. Er sucht keinerlei Ausflüchte, sondern bittet um das Todesurteil mit unmittelbarer Vollstreckung. Die Todesstrafe ist die ganze Barmherzigkeit, die er erfleht. Angelo gebraucht das Wort 'grace' im Sinne von Barmherzigkeit, weil er weiß, daß der Duke auf Grund der Kenntnis der menschlichen Schwäche Gnade = Barmherzigkeit walten läßt.

5) grace = favour, kindness, kind regard (vgl. A. Sch.)

Isabella verzweifelt fast bei dem Gedanken, daß ihr Bruder Claudio tot ist. Der Duke versucht sie zu trösten, indem er ihr von der baldigen Ankunft des Fürsten Mitteilung macht: Angelo und Escalus seien bereits benachrichtigt, dem Fürsten am Tor entgegenzuziehen. Und nun fährt der Duke fort (IV, 3, 131):

„If you can pace your wisdom
In that good path that I would wish it go,
And you shall have your bosom on this wretch,
Grace of the duke, revenges to your heart,
And general honour."

Der Duke spricht also die Hoffnung aus, daß ihr die Gunst oder Huld (grace) des Fürsten zuteil wird. Der Dichter setzt in einem Atemzug 'grace', 'revenges' und 'general honour' in Beziehung. Dadurch daß der Fürst 'grace' zeigt, wird Isabella gerächt, und sie steht dann allgemein geachtet da. Diese 'grace' als Huld ist eine Form des Gnadenstromes, der vom Duke ausgeht.

6) gracious = in a state of heavenly grace, pious, virtuous, holy (vgl. A. Sch.).

Angelo macht Isabella klar, daß in der Sünde, die Claudio befreie, Erbarmen liege. Isabella mißversteht aber die unkeusche Anspielung Angelos und erklärt sich bereit, die Sünde, die in der Begnadigung Claudios von Angelos Seite liege, auf sich zu nehmen. Darauf sagt Angelo (II, 4, 74):

„Nay, but hear me.
Your sense pursues not mine: either you are ignorant,
Or seem so craftily; and that's not good."

Isabella entgegnet:

„Let me be ignorant, and in nothing good,
But graciously to know I am no better."

Isabella will also lieber unverständig und einfältig sein und dabei 'in nichts gut', als daß sie gnädig erkennt, daß sie nicht besser ist. Mit 'graciously' meint der Dichter den Zustand der erleuchtenden Gnade, die dem Zustand der Unwissenheit oder gar Einfalt gegenübergestellt ist. Diese Gnade entfaltet ihre Aktivität also in Form des Erleuchtens.

Der Duke versichert Claudio, daß Angelo gar nicht die Absicht gehabt habe, seine Schwester zu verführen. Angelo habe nur einen Versuch mit Isabellas Tugend gemacht, um sein Urteil über das menschliche Gemüt zu schärfen. Dann fährt der Duke fort (III, 1, 164):

„She having the truth
of honour in her, hath made him that
gracious denial which he is most glad to receive:
I am confessor to Angelo, and I know this to be true;"

'gracious denial' ist eine Weigerung, die dem Zustand der himmlischen Gnade entspringt. Der Zustand der Gnade feit gegen die Angriffe des Bösen. In diesem Falle hat die Gnade sich wieder nach außen aktiviert in der 'denial'. 'Denial' ist gleichsam das Gefäß der 'grace', dessen sich Isabella bedient.

Isabella ist fest entschlossen, dem Duke nach seiner Rückkehr die Handlungsweise Angelos zu enthüllen. Der Duke (als Mönch verkleidet) kann ihre Haltung verstehen,

meint aber, Angelo werde ihrer Anklage entgehen, weil er bestimmt vorgebe, er habe sie nur prüfen wollen. Dann sagt der Duke weiter (III, 1, 200):

> „Therefore, fasten your ear on my advisings:
> to the love I have in doing good a remedy presents itself. I do make myself believe that you may most uprighteously do a poor wronged lady a merited benefit, redeem your brother from the angry law, do no stain to your own gracious person, and much please the absent duke, if peradventure he shall ever return to have hearing of this business."

Der Duke will Isabella also einen Weg zeigen, der Angelo einerseits befriedigt und zur Begnadigung Claudios veranlaßt und andererseits ihre Tugend unangetastet läßt. 'Gracious person' ist die Person Isabella im Gnaden- oder Tugendglanz, etwa zu übersetzen durch 'gnadenvolle Person'. Schlegel und Tieck übersetzen diesen Ausdruck mit „fromme Seele" und treffen damit nicht genau den Sinn. Der Dichter denkt nicht bloß an die Seele, sondern an die ganze Person, die auch den Körper einschließt. Es ist doch ganz unklar, 'gracious' mit „fromm" zu übersetzen; denn jemand kann sich äußerlich fromm zeigen, aber innerlich verkommen sein. Gundolf übersetzt „fromme Person". Er wird der Stelle viel gerechter, muß sich jedoch den gleichen Vorwurf in bezug auf „fromm" gefallen lassen.

Escalus fragt den Duke nach seiner Herkunft, worauf jener sagt (III, 2, 222):

> „Not of this country, though my chance is now
> To use it for my time: I am a brother
> Of gracious order, late come from the See
> In special business from his Holiness."

'A brother of gracious order' ist ein Bruder aus einem tugendhaften Orden, d. h. aus einem Orden, in dem jedes Glied tugendhaft ist. Schlegel und Tieck sowie Gundolf übersetzen 'gracious' wieder durch „fromm". Sie müssen auch an dieser Stelle den Vorwurf auf sich nehmen, daß sie dem Sinne nicht genau gerecht geworden sind.

Isabella tritt auf und wird vom Duke folgendermaßen begrüßt (IV, 3, 111):

„Good morning to you, fair and gracious daughter.“ Der Dichter will mit 'gracious' wieder die Tugendhaftigkeit Isabellas ausdrücken. Er bedient sich der Emphase wegen eines quantitativen Hendiadyoins. 'Fair' bezieht sich auf die Schönheit des Leibes und 'gracious' auf die Schönheit der Seele. Der Duke, der selbst Träger der Gnade ist, läßt auch durch diese Form der Anrede gleichsam von seiner Gnade nach Isabella überstrahlen. Mit dem Wort 'gracious' wird folglich einmal der Gnadenzustand Isabellas und das andere Mal das Ausstrahlen, das Aktivwerden der Gnade des Duke bezeichnet. Der Gnadenpol Isabellas hat so hohe Spannung, daß er, gleichsam magnetisch wirkend, die Ursache gewesen ist für die Gnadenaktivität des Duke.

7) grace = thanksgiving (vgl. A. Sch.).

Lucio, First Gentleman und Second Gentleman unterhalten sich (I, 2, 7):

„Lucio: Thou concludest like the sanctimonious pirate, that went to sea with the Ten Commandments, but scraped one out of the table.

Sec. Gent.: 'Thou shalt not steal'?

Lucio: Ay, that he razed.

First Gent.: Why, 'twas a commandment to command the captain and all the rest from their function: they put forth to steal. There's not a soldier of us all, that, in the thanksgiving before meat, doth relish the petition well that prays for peace.

Sec. Gent.: I never heard any soldier dislike it.

Lucio: I believe thee, for I think thou never wast where grace was said.“

Nach kurzem Wechselgespräch erklärt dann Lucio (I, 2, 25):

„Grace is grace, despite of all
controversy: as for example thou thyself art a wicked villain, despite of all grace.“

Der Dichter stellt deutlich heraus, daß ein Tischgebet allem Streit der Religionsgemeinschaften zum Trotz ein Tischgebet bleibt. Konfessionsunterschiede lassen das Tischgebet als solches unbeeinflußt. Auch ist das Tischgebet an keine bestimmte Form oder Sprache gebunden. (Vgl. Lucio, I, 2, 23: „In any proportion or language"). Andererseits erklärt Lucio dem First Gentleman, daß er trotz jeder Frömmigkeit ein Schurke sei. Das Tischgebet als Zeichen der Frömmigkeit könne ihn in seinem Schurksein keineswegs beeinflussen.— Mit 'grace' wird hier ein Wortspiel getrieben. Schlegel und Tieck gebrauchen bei ihrer Übersetzung ein Wortspiel mit „gratias" (vgl. I, 2, 25), welches den Sinn dieser Stelle nicht trifft. Delius übersetzt das letzte 'grace' der Lucio-Rede mit „Frömmigkeit" und Gundolf mit „Gnade". Die beiden letzten Interpreten haben richtig gefühlt, daß dieses Wort 'grace' eine andere Bedeutung hat als die beiden ersten. Uns will auch mehr und mehr scheinen, daß 'grace' hier mit 'Gnade' wiederzugeben ist. Es würde dann im Anschluß an das Recht gleich die Gnade als Thema der Dichtung berührt und somit in dieser Szene ebenfalls von vornherein der Gedankeninhalt des Stückes angedeutet. Dann würde in den frivolen Scherzen der Edelleute ein Bild des sittlichen Zustandes im Staate gegeben und hierauf von der Kupplerin und dem Narren Pompey die fruchtlose Einwirkung des Gesetzes darauf bezeichnet sein.

8) grace = good fortune, happiness, blessedness,[1]) (vgl. A. Sch.).

Lucio teilt Isabella mit, daß ihr Bruder Claudio Juliet schwanger gemacht habe, und daß er deswegen von dem starrköpfigen Angelo, der zur Zeit an Stelle des Duke regiere, zum Tode verurteilt worden sei. Er schließt mit den Worten (I, 4, 68):

„All hope is gone,
Unless you have the grace by your fair prayer
To soften Angelo; . . ."

[1]) N. B. Folgende Untersuchungen haben sprachlich unmittelbar nichts mit dem Gnadeninhalt von 'grace' zu tun, müssen aber im Rahmen der Gesamtinterpretation von 'grace' ebenfalls vorgenommen werden.

Lucio glaubt also, daß alle Hoffnung umsonst ist, wenn Isabella nicht das Glück (grace) hat, Angelo durch ihr holdes Flehen zu erweichen.

9) grace = honourable distinction, honour, (vgl. A. Sch.).

Der Duke erklärt Escalus, daß er für die Zeit seiner Abwesenheit Angelo die Regierung übertragen wolle. Hierauf entgegnet Escalus (I, 1, 22):

„If any in Vienna be of worth
To undergo such ample grace and honour,
It is Lord Angelo."

Das quantitative Hendiadyoin 'grace and honour' bezeichnet die besonders große Ehre, die Angelo genießt.

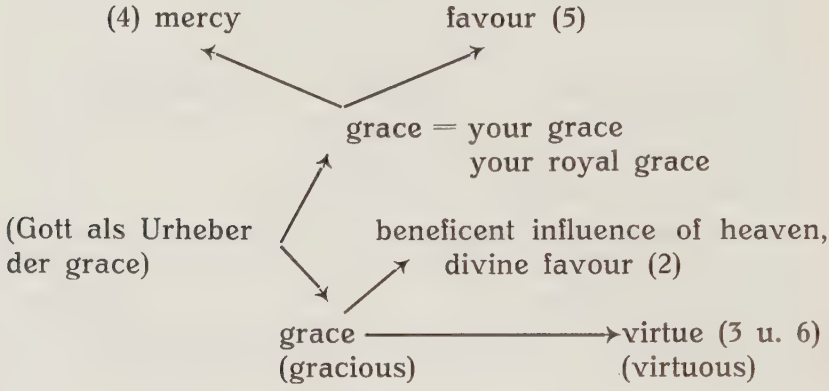
10) grace = any exceilence which conciliates love or makes well-pleasing (vgl. A. Sch.), Anmut, Glanz.

Angelo erklärt Isabella kalt, daß ihr Bruder nun einmal verurteilt sei, und daß es für einen Einspruch zu spät sei. Isabella erwidert. (II, 2, 57):

„Too late? why no; I, that do speak a word,
May call it back again. Well, believe this,
No ceremony that to great ones 'longs,
Not the king's crown, nor the deputed sword,
The marshal's truncheon, nor the judge's robe
Become them with one half so good a grace
As mercy does."

Sh. läßt uns durch den Mund Isabellas sagen, daß nicht die Königskrone, nicht das Schwert des Reichsverwesers, nicht des Marschalls Stab, nicht des Richters Amtsgewand den Mächtigen (great ones) auch nur halb so einen Glanz (grace) verleiht, wie es die 'mercy' — 'das Erbarmen auf Grund unserer Schwäche' tut. Sprachlich und inhaltlich wird durch die Gegenüberstellung der äußeren Werte 'crown, sword, truncheon, robe' und des inneren Wertes 'mercy' eine Wirkung erzielt, welche die Aufmerksamkeit auf 'grace' richtet.

Wir fassen die Interpretation von 'grace' (ausgenommen Nr. 8-10) nochmals an Hand einer schematischen Darstellung zusammen:



Erklärung des Schemas: Gott, der Urheber der 'grace', hat einerseits seinen Stellvertreter in dem Duke Vincentio auf Erden (your grace, your royal grace), andererseits läßt er seine 'grace' ausstrahlen als 'beneficent influence of heaven, divine favour' und als 'virtue'. Der Duke gibt seine 'grace', die er von Gott empfangen hat, als 'mercy' und 'favour' weiter. (Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die vorher interpretierten Textstellen).

b) virtue und virtuous.

virtue = 1) moral goodness.
2) a particular moral excellence.
3) any good quality, merit, or accomplishment. (Vgl. A. Sch.).

Wir können 1) und 2) noch ergänzen. Auf Grund der folgenden Textdeutung zeigen wir, daß 'virtue' als 'moral goodness', und 'a particular moral excellence' die im Menschen total oder partiell Zustand gewordene aktivierte 'grace' Gottes ist. Diese Auffassung der 'virtue' bezeugt uns einleuchtend die Stelle III, 2, 267, wo der Duke bekennt:

„He who the sword of heaven will bear
Should be as holy as severe;
Pattern in himself to know
Grace to stand, and virtue go; . . . .“

Wer also das Schwert des Himmels führen will, d. h. wer Gottes Stellvertreter auf Erden sein will, muß die von Gott (heaven) ausgestrahlte 'grace' besitzen, die in ihm den Zustand der 'virtue' hervorruft.

Es folgen weitere Belegstellen:

1) virtue = moral goodness.

Als Isabella von Angelo die Zeit erfahren hat, wann sie ihn nochmals sprechen kann, bittet sie Gott, ihn zu schützen. Darauf bemerkt Angelo sogleich (II, 2, 161):

„From thee, even from thy virtue! . . . .“

Der Dichter läßt Angelo bekräftigend sagen, daß Gott ihn vor Isabella schützen möge, die auf Grund ihres Tugendstandes mit Gott in ganz enger Verbindung steht.

Escalus rät Angelo, ein scharfes Urteil über Claudio zu fällen, ihn aber nicht zu töten. Nachdem Escalus ihn nun auf Claudios edlen Vater hingewiesen hat, spricht er weiter (II, 1, 8):

„Let but your honour know
Whom I believe to be most strait in virtue . . .“

Für Escalus ist es selbstverständlich, daß Angelo, der jetzt an des Duke Statt dem Volke vorsteht, im Zustand der 'virtue' ist. Denn wer den Staat leitet, muß ja mit 'virtue' ausgestattet sein. (Vgl. III, 2, 267).

Man vergleiche ebenfalls:

II, 1, 38 Escalus zu Angelo:

„Some rise by sin, and some by virtue fall“.

II, 2, 181 gesteht Angelo fast verzweifelt:

„Most dangerous
Is that temptation that doth goad us on
To sin in loving virtue . . . .“

II, 4, 145 Isabella zu Angelo:

„I know your virtue hath a licence in't . . . .“

III, 1, 162 Duke zu Claudio:

„ . . . . . only he hath made
an essay of her virtue . . .“

III, 1, 211 Duke zu Isabella:

„Virtue is bold, and goodness never fearful“.

III, 2, 190 nimmt der Duke ganz gelassen zu den Schmähungen und Verleumdungen Lucios Stellung und sagt:

„No might nor greatness in mortality
Can censure 'scape: back-wounding calumny
The whitest virtue strikes . . .“

V, 1, 224 Mariana zu Duke:

„As there comes light from heaven, and words from [breath,
As there is sense in truth and truth in virtue . . . .“

V, 1, 530 bekennt der Duke in seinem Schlußwort:

„I have confess'd her“ (Mariana)
„and I know her virtue . . . .“

aa) virtuous = morally good (vgl. A. Sch.).

Angelo fragt Provost, ob Claudio eine Schwester habe, worauf jener erklärt (II, 2, 20):

„Ay, my lord, a very virtuous maid . . . .“

'virtuous maid' gibt an, daß Isabella das Gefäß der 'moral goodness' ist.

Man vergleiche ebenfalls:

II, 2, 185 Angelo gesteht ganz offen:

„ . . . . but this virtuous maid
Subdues me quite.“

III, 2, 229 Escalus zu Duke:

„ . . . . and it is as dangerous to
be aged in any kind of course, as it is virtuous
to be constant in any undertaking.“

2) Virtue = a particular moral excellence.

Es folgen die Belegstellen:

Der Duke macht weiterhin klar, daß Gott mit uns verfährt wie wir mit den Fackeln, die ja auch nicht für sich leuchten, sondern einen bestimmten Zweck zu erfüllen haben, und er gesteht (I, 1, 34):

„For if our virtues
Did not go forth of us, 'twere all alike
As if we had them not . . . . .“

'Virtues' bedeutet zwar nicht bloß 'a particular moral excellence', sondern schließt auch Angelos hervorragende Kräfte des Denkens und Erkennens in sich.

Dieselbe Bedeutung von 'virtue' liegt III, 1, 134 vor. Claudio entgegnet Isabella:

„Nature dispenses with the deed so far
That it becomes a virtue.“

3) virtue = any good quality, merit, or accomplishment.

Der Duke hebt bei Angelo lobend hervor, daß seine Lebensweise durch Merkmale gekennzeichnet sei, die den Inhalt seines Lebens klar erkennen lassen und so einen Schluß auf sein Wesen gestatten. Und er fährt I, 1, 29 fort:

„Thyself and thy belongings
Are not thine own so proper, as to waste
Thyself upon thy virtues, they on thee.“

Wir teilen die Ansicht von Delius in jeder Hinsicht, daß 'virtues' hier sinnverwandt mit 'belongings' ist. Die Deutung dieser Stelle durch Delius: „Dein Selbst, deine Gaben gehören nicht so eigen dir selbst an, daß du sie im einseitigen Verkehr mit dir selber allein verbrauchen könntest“, ist inhaltlich richtig, aber Delius wird der Wiedergabe von 'virtues' nicht gerecht. Schlegel und Tieck übersetzen 'virtues' mit „Wert“ und Gundolf durch „Kraft“. Am besten ist noch die Deutung Schlegels und Tiecks. Wir schlagen folgende Interpretation vor: Dein Ich, deine ausgezeichneten Anlagen sind nicht allein dein eigen, damit du sie zur Vervollkommnung deiner wertvollen Kräfte verbrauchen kannst und diese nur für dich verwenden darfst.

virtuous = beneficial (vgl. A. Sch.)[1])

Angelo gesteht offen, daß ihn Isabella nicht zum Schlechten versucht. Er ist ehrlich genug, sich selbst zu beschuldigen, indem er versichert, (II, 2, 165):

„. . . . . but it is I
That, lying by the violet in the sun,
Do as the carrion does, not as the flower,
Corrupt with virtuous season . . .“

Nach Delius ist 'virtuous season' der an sich wohltätige Einfluß der Sonne, der auf das Veilchen zeitigend, auf das daneben liegende Aas verpestend einwirkt. The Arden Shakespeare kommentiert vorgenannten Ausdruck als „'benign influence of summer-weather and sunshine' (Schmidt). The same influence that makes her virtuous corrupts me.“

c) mercy und merciful.

mercy = readiness to spare, to forgive;
clemency, pity (vgl. A. Sch.).

Wir möchten dieser Erklärung auf Grund der Textdeutung noch hinzufügen, daß Sh. mit 'mercy' vor allem das Erbarmen auf Grund unserer Schwäche bezeichnet, vom Menschen aus gesehen wie von Gott aus betrachtet. „Denn dies ist der Sinn der Gnade (mercy): den Schuldigen, der aus der Schwäche des menschlichen Willens schuldig wurde und den die Berufung auf diese Schwäche nicht rechtfertigen und entschuldigen kann, dennoch vor der gerechten Strafe zu bewahren. Nicht, 'weil wir ja alle Verbrecher sind'. Sondern weil wir Menschen sind, die sich nicht anmaßen sollen, ihre weltliche Ordnung für unverbrüchlicher zu halten als Gott die seinige.“[2]) „Gründet sich der Puritanismus auf Selbstsucht, auf Selbstbetrug, auf Selbstgerechtigkeit, auf Verkennung der menschlichen Schwächen und darum auf Härte und Lieblosigkeit im Verhalten gegen andere, so gründet sich die gegenteilige Weltanschauung auf Selbsterkenntnis, auf Erkenntnis der menschlichen Schwachheit, auf Milde im Urteil gegen andere, auf Liebe

[1]) vgl. N. B.
[2]) Grewe, Die Gnade, S. 35.

und Barmherzigkeit, mit einem Wort, auf alles das, was in dem englischen Worte 'mercy' beschlossen ist, soweit es von dem Verhältnis der Menschen untereinander gebraucht wird."[1]) In seinem Aufsatz „Shakespeares Charakter, seine Welt und Lebensanschauung", welcher in seinem Buch „William Shakespeare" wörtlich abgedruckt ist (Shakespeare-Jahrbuch 10, S. 97), spricht sich Elze über die Bedeutung des Wortes 'mercy' folgendermaßen aus: „Wenn Portia die Gnade als das Wesen der Religion predigt, so greift sie doch damit eigentlich nicht über die diesseitige Welt hinaus, sondern weist vielmehr der Gnade ihren eigentlichen Wirkungskreis in dieser Welt an; sie soll von Menschen gegen Menschen geübt werden und ist der schönen Predigerin gleichbedeutend mit Barmherzigkeit, mit wahrer Menschenliebe, mit Milde und sympathischem Wohlwollen".
Wie wir eingangs schon angedeutet haben, legen wir im folgenden dar, daß 'mercy' nicht nur von Menschen gegen Menschen auf Grund der Kenntnis unserer Schwäche gezeigt wird, sondern auch von Gott gegen die Menschen. Außerdem führen wir zwei Fälle an, in denen sich 'mercy' auf Grund eines Vergehens zeigt.

Es folgen die Belegstellen:

1) Erbarmen auf Grund unserer Schwäche vom Menschen aus gesehen.

Lucio hält es für eine rücksichtslose Manier, daß einem Mann wegen eines „rebellischen Hosenlatzes" das Leben genommen werden soll. Er glaubt nicht, daß der abwesende Duke so etwas jemals getan hätte. Dann fährt er wörtlich fort (III, 2, 120):

> „Ere he would have hanged a man for the getting a hundred bastards, he would have paid for the nursing a thousand: he had some feeling of the sport; he knew the service, and that instructed him to mercy."

Lucio will sagen, daß der Duke selbst kein Kostverächter war. Eben weil er (Duke) den Dienst (Verkehr mit Frauen) verstand und die Folgen kannte, zeigte er Erbarmen. Das Erbarmen des Duke pflegte nach Lucios Aussagen

[1]) vgl. L. A., S. 273.

also auf hinreichender persönlicher Erfahrung zu beruhen. Somit war es ein Erbarmen auf Grund der Kenntnis von der menschlichen Schwäche.

Angelo teilt Isabella mit, das Claudios Rettung aussichtslos sei. Isabella, die sich der Möglichkeit einer Rettung voll bewußt ist, äußert selbstsicher (II, 2, 49):

„Yes, I do think that you might pardon him,
And neither heaven nor man grieve at the mercy".

Die Gnade oder das Erbarmen, das Isabella von Angelo erbittet, kränkt weder Gott noch die Menschen. Diese Stelle zeigt trefflich, daß 'mercy' die Voraussetzung für 'pardon' ist. Die Verzeihung der Schuld ist erst die Folge des Erbarmens auf Grund unserer Schwäche.

Man vergleiche ebenfalls:

I, 1, 44 Duke zu Angelo:

„Mortality and mercy in Vienna
Live in thy tongue and heart . . . ."

II, 2, 58 Isabella zu Angelo:

„No ceremony that to great ones 'longs
The marshal's truncheon, nor the judge's robe,
Become them with one half so good a grace
As mercy does."

Isabella preist hier die 'mercy', das Erbarmen auf Grund unserer Schwäche, als das kostbarste Attribut, das die Mächtigen verherrlicht.

III, 1, 148 Isabella zu Claudio:

„Mercy to thee would prove itself a bawd: . . . ."

III, 2, 199 Escalus zu Mrs. Overdone:

„This would make mercy swear and play the tyrant."

Escalus ist der Ansicht, daß die Gnade als Erbarmung selbst in Wut gebracht und zum Tyrannen gemacht werde, wenn ein Mensch, der doppelt und dreifach gewarnt sei, immer wieder dem gleichen Verbrechen verfalle. Der Dichter will damit sagen, daß Erbarmen auf Grund der Kenntnis unserer Schwäche einmal aufhört. Die Person, der Erbarmen gezeigt wird, muß sich dieser Gnade auch würdig erweisen.

V, 1, 437 Duke zu Mariana:

„Should she kneel down in mercy of this fact . . ."

V, 1, 479 Angelo zu Escalus:

„That I crave death more willingly than mercy . ."

V, 1, 487 Duke zu Escalus:

„And pray thee take this mercy to provide
For better times to come . . . ."

V, 1, 410 Duke zu Angelo:

„The very mercy of the law cries out
Most audible even from his proper tongue,
An Angelo for Claudio, death for death . . . ."

Weil Angelo nun ein doppeltes Vergehen auf dem Gewissen hat, kann der Duke schließlich nicht umhin, ihn zu derselben Strafe zu verurteilen, die Claudio erlitten hat. Das Urteil des Duke wird z. T. mitbestimmt durch Angelos vorherige Äußerung (vgl. V, 1, 375). Der Schuldige hat ja das Gesetz um Erbarmen angefleht. Er wünscht jedoch nicht als Folge des Erbarmens die Verzeihung und Befreiung, sondern den Tod. Die 'mercy' hat eine ganz negative Folge.

II, 4, 112 Isabella zu Angelo:

„. . . . . lawful mercy
Is nothing kin to foul redemption."

Mit diesen Worten stellt Isabella klar heraus, daß gesetzliches Erbarmen nichts mit schmählicher Lösung zu tun hat. 'Lawful' als Attribut zu 'mercy' deutet besonders an, daß das Gesetz in der Hand seines Trägers 'mercy' kennen muß. Claudio ist als schwacher Mensch gefallen, und das Gesetz hat ihm auf Grund seiner Schwäche Erbarmen zu zeigen.

III, 2, 197 Escalus zu Mrs. Overdone:

„ . . . . your honour
is accounted a merciful man; . . . . ."

'Merciful man' drückt aus, daß Escalus das Gefäß für die 'mercy' ist.

2) Erbarmen auf Grund unserer Schwäche von Gott aus gesehen.

Auf Angelos weitere Beteuerung, daß Claudio nun einmal dem Gesetz verfallen sei und sie (Isabella) ihre Worte nur verschwende, sagt Isabella (II, 2, 72):

„Alas! Alas!
Why, all the souls that were were forfeit once;
And He that might the vantage best have took,
Found out the remedy. How would you be,
If He, which is the top of judgment, should
But judge you as you are? O think on that,
And mercy then will breathe within your lips,
Like man new made."

Die fürstliche Gnade (Erbarmen), die hier beschworen wird, ist nicht unmittelbar die göttliche Gnade, aber sie steht mit dieser in engem Zusammenhang, so wie Gott und König im Zusammenhang einer metaphysischen Analogie stehen. „Gleichsam durch einen metaphysischen Schluß a maiori ad minus wird fürstliche Gnade aus der Barmherzigkeit Gottes gefolgert: wenn Gott selbst nach dem Sündenfall den Menschen in seiner unendlichen Gnade aufhob, wie könnt Ihr dem, der nur die weltliche Ordnung übertreten hat, diese Gnade versagen?"[1]). Hier wird der Erlösungsgedanke in Zusammenhang mit der menschlichen 'mercy' gebracht.

Isabella ist über das harte Urteil Angelos ergrimmt. Sie beklagt die Willkür der Großen und ruft daraufhin aus (II, 2, 114):

„Merciful heaven,
Thou rather with thy sharp and sulphurous bolt
Splitt'st the unwedgeable and gnarled oak
Than the soft myrtle; but man, proud man,
Drest in a little brief authority,
Most ignorant of what he's most assur'd,
His glassy essence, like an angry ape,
Plays such fantastic tricks before high heaven,
As make the angels weep; . . . ."

[1]) Grewe, Die Gnade, S. 34.

Sh. läßt uns durch den Mund Isabellas sagen, daß der Himmel (Gott der Allmächtige) an Erbarmen reich ist und die Vergehen der Menschen gern verzeiht. Der Allmächtige läßt sich also gern zum Verzeihen herab, während der stolze Mensch, der nur kurze Zeit an der Macht ist, sein gläsernes Wesen vergißt und es wagt, wahnsinnige Urteile vor Gott zu sprechen. Gott als Träger der 'mercy' (merciful heaven) zeigt uns Menschen gegenüber mercy, weil er unsere Schwächen kennt.

3) Erbarmen auf Grund eines Vergehens.

IV, 2, 114 Duke zu Provost:

„When vice makes mercy, mercy's so extended
That for the fault's love is the offender friended."

Wenn nämlich das Laster Erbarmen bewirkt, dann geht das Erbarmen zu weit, weil ja nur des Vergehens halber der Frevler geliebt wird. 'Mercy' ist in diesem Falle das Erbarmen auf Grund eines Vergehens (eines Augenblicks Sinneslust).

Vergleiche ebenfalls III, 1, 64, wo Isabella gesteht:

„There is a devilish mercy in the judge, ..."

Angelo will sich nicht auf Grund von Claudios Schwäche erbarmen, sondern nur wegen der Befriedigung seiner Lust an Isabella. Daher ist sein Erbarmen wahrhaft teuflisch. IV, 1, 12: „I cry your mercy" = I beg your pardon (vgl. A. Sch.).[1])

d) pardon und pardoner.

Alexander Schmidt gibt folgende Bedeutungserklärungen für vorstehende Begriffe:

pardon (subst.) = 1) forgiveness of any offence.
2) mercy.
pardon (verb.) = to forgive.
pardoner - one who absolves an offender.

Sh. drückt einmal ganz klar das Verhältnis von 'pardon' zu 'mercy' aus. Isabella sagt zu Angelo (II, 2, 49):

„Yes, I do think that you might pardon him,
And neither heaven nor man grieve at the mercy".

[1]) vgl. N. B.

Wer also 'pardon' gewährt, muß auch 'mercy' haben; denn mercy ist überhaupt die Voraussetzung für pardon. Pardon ist gleichsam der Ausfluß der mercy oder gar die sichtbare Form der mercy.

1) pardon (subt.) = forgiveness of any offence.

Escalus wendet dem Justice gegenüber ein, daß Strenge not tue, und er sagt dann weiter (II, 1, 286):

„Mercy is not itself, that oft looks so;
Pardon is still the nurse of second woe".

Hier scheint der Dichter auch das Verhältnis von mercy zu pardon anzudeuten; denn er meint, daß Vergebung eines Fehls nur die Mutter neuer Schuld sei. Vergebung setzt aber 'mercy' voraus. Eine mercy, deren Vergebung (pardon) aber ein neues Vergehen zeugt, ist gar keine mercy.

Man vergleiche ebenfalls:

II, 4, 152 Isabella zu Angelo:

„Sign me a present pardon for my brother, . . ."

III, 1, 1 Duke zu Claudio:

„So then you hope of pardon from Lord Angelo?"

III, 1, 172 Claudio zu Duke:

„Let me ask my sister pardon."

IV, 2, 72 Provost zu Barnardine:

„I hope it is some pardon or reprieve
For the most gentle Claudio."

IV, 2, 104 erklärt der Duke freudig, als ein Bote eintritt:

„And here comes Claudio's pardon."

IV, 2, 110 bemerkt der Duke von der Seite, als Provost und der Bote im Gespräch sind:

„This is his pardon, purchas'd by such sin
For which the pardoner himself is in;" . . .

IV, 3, 106 Duke zu Provost:

„She's come to know
If yet her brother's pardon be come hither; . . ."

IV, 3, 113 Isabella zu Duke:

„Hath yet the deputy sent my brother's pardon?"

V, 1, 75 Lucio bestätigt dem Duke Isabellas Aussage:

„I came to her . . . . .
For her poor brother's pardon."

V, 1, 388 Isabella zu Duke:

„O! give me pardon, ..."

II, 2, 14 Provost zu Angelo:

„I crave your honour's pardon."

'I crave your pardon' ist gewöhnlich wie 'I beg your pardon' eine Höflichkeitsform, welche die Rede unterbricht (vgl. A. Sch.). An dieser Stelle drückt 'pardon' aber tatsächlich die Vergebung einer Schuld aus, um die der Provost Angelo bittet. Der Provost hat nämlich einen Befehl Angelos nicht auf der Stelle ausgeführt und bittet deshalb um 'pardon'. Alexander Schmidt bestätigt diese Deutung: your honour's pardon = forgiveness granted by your honour.

2) pardon (subst.) = mercy.

Angelo wirft Isabella vor, daß sie ebenso grausam sei wie sein Spruch, auf den sie so geschmäht habe, wenn sie Claudio nicht loskaufe.

Isabella antwortet ihm (II, 4, 111):

„Ignomy in ransom and free pardon
Are of two houses: . . ."

'free pardon' ist das freiwillige Erbarmen auf Grund unserer Schwäche (also 'mercy'), das der Dichter 'ignomy in ransom' gegenüberstellt.

3) to pardon = to forgive.

Nach Angelo gibt es keine Rettungsmöglichkeit für Claudio. Jedoch meint Isabella ganz nachdrücklich (II, 2, 49):

„Yes, I do think that you might pardon him, . . ."

Man vergleiche auch:

II, 4, 42: Angelo zu Isabella:

„It were as good
To pardon him that hath from nature stolen
A man already made . . ."

V, 1, 390 Duke zu Isabella:

„You are pardon'd Isabel: . . ."

V, 1, 405 Duke zu Isabella mit Bezug auf Angelo:

„. . . . . you must pardon
For Mariana's sake."

V, I, 493 Duke zu Isabella:

„If he be like your brother, for his sake
Is he pardon'd; . . ."

V, 1, 502 sagt der Duke zu Isabella mit Bezug auf Lucio:

„I cannot pardon."

e) heaven und heavenly.

Richmond Noble sagt in „Shakespeare's Biblical Knowledge", S. 221: „It" (M. f. M.) „is one of the seven plays in which the name of God is not mentioned, although it is evident in several places that the name of God did stand in the original." Nobles begründenden Bibelstellen ist zu entnehmen, daß bestimmt I, 2, 123; II, 4, 4; III, 2, 267 ursprünglich 'God' statt 'heaven' gestanden hat. Aber verwunderlich ist und bleibt die Tatsache, daß der Dichter in dem theologischsten aller seiner Werke das Wort 'God' nicht gebraucht. Ein Grund hierfür könnte wohl wieder eine Anspielung auf die Vorsicht und Selbstgerechtigkeit der Puritaner sein, welche die Bezeichnung 'God' als eine Entweihung des höchsten Herrn ansahen und aus Pietät vor 'God' den etwas weltlicheren Begriff 'heaven' vorzogen. Diese Annahme wird durch unsere früheren Ausführungen über die Anspielungen auf den Puritanismus sogar wahrscheinlich gemacht.

Wir müssen in diesem Zusammenhang auch den Begriff 'heaven' untersuchen, weil er in den meisten Fällen Gott als die höchste Macht, als den Urheber und Spender der 'grace' und als den Vater der Barmherzigkeit (mercy) bezeichnet. Wenngleich die Stellen, in denen 'heaven' = 'Gott als die höchste Macht' bedeutet, uns nicht unmittelbar interessieren, so halten wir es doch für angebracht, sie zu prüfen, um die bisher von Noble angestellten Untersuchungen zu erhärten und zu erweitern.

Für unsere Untersuchung und Auswertung bleiben 1) die Fälle außer Betracht, in denen 'heaven' = sky, firmament bedeutet (vgl. A. Sch.); also z. B.:

II, 2, 112 Isabella zu Lucio:

„For every pelting, petty officer,
Would use his heaven for thunder; . . ."

oder V, 1, 224, wo Mariana zum Duke sagt:

„As there comes light from heaven and words from breath
. . . . I am affianced this man's wife . . . ."

2) bleiben jene Fälle unberücksichtigt, in denen 'heaven' Ausdruck der Entrüstung oder des Erstaunens ist, z. B.:

III, 1, 98 Claudio zu Isabella:

„O heavens, it cannot be!"

oder man vergleiche die folgenden Stellen:

III, 2, 5 Duke zu Elbow:

„O heavens! what stuff is here?"

V, 1, 105 Duke zu Isabella:

„By heaven, fond wretch! thou know'st not what thou speakst, ..."

V, 1, 163 Duke zu Angelo:

„O heaven! the vanity of wretched fools."

Es folgen die Belegstellen für den theologischen Begriff 'heaven' nach syntaktischen und inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet:

1) heaven im Ausruf.

aa) heaven = Gott als höchste Macht.

Angelo setzt Isabella auseinander, daß jede Schuld schon vor der Tat verdammt sei. Sein Amt zerfiele ja in wahres Nichts, wenn er die Schuld strafe und den Täter freilasse. Darauf sagt Isabella (II, 2, 42):

„O just but severe law!
I had a brother then. Heaven keep your honour!"

Isabella ruft den Schutz des Allmächtigen auf Angelo herab.

Oder: Isabella hat Angelo so sehr bezaubert, daß dieser sie für den folgenden Tag nochmals zu sich bittet. Lucio, der die Situation ganz überschaut, wirkt von der Seite auf Isabella ein zuzustimmen. Isabella fleht nun Gottes Schutz auf Angelo herab (II, 2, 157):

„Heaven keep your honour safe."

Wer unter dem Schutze des Allmächtigen steht, ist 'safe'.

Man vergleiche ebenfalls:

II, 4, 34 Isabella zu Angelo:

„Heaven keep your honour."

II, 4, 127 Isabella zu Angelo:

„Women! Help heaven! men their creation mar
In profiting by them!" (Vgl. auch A. Sch.).

IV, 4, 4 Angelo zu Escalus:

„. . . . pray heaven, his wisdom be not tainted!"

V, 1, 218 Isabella zu Duke:

„Heaven shield your grace from woe, . . ."

bb) heaven – Gott als Urheber und Spender der 'grace'.

Ein Diener meldet Angelo, daß eine Nonne namens Isabella ihn sprechen wolle. Angelo heißt sie eintreten und spricht in seiner inneren Not zu sich selbst (II, 4, 19):

„O heavens!
Why does my blood thus muster to my heart, . . ."

Angelo ruft in seiner Not zu Gott um die Gnade der Erkenntnis seiner Lage. Der intensivierende Plural 'heavens' zeigt die Größe der Not Angelos an und läßt gleichzeitig auf die Gnadenfülle Gottes schließen.

Man vergleiche ebenfalls:

II, 2, 125 wünscht der Provost Isabella:

„Pray heaven she win him!"

Der Provost wünscht, daß Gott Isabella die Gnadenkraft verleihen möge, Angelo für die Befreiung ihres Bruders Claudio zu gewinnen.

III, 1, 140 fleht Isabella fast verzweifelt:

„Heaven shield my mother play'd my father fair;
For such a warped slip of wilderness
Ne'er issu'd from his blood . . ."

In ihrer verzweifelten Lage bittet Isabella Gott um Hilfe und um die Gnade der Erkenntnis, wie ihr Bruder eigentlich zu seinem verruchten Antrag gekommen sei.
I, 2, 4 erfleht der First Gentleman 'peace' als Gnadengeschenk von Gott, dem Urheber der Gnade, indem er sagt:

„Heaven grant us its peace, but not the king of Hungary's!"

Alexander Schmidt faßt hier 'heaven' als 'supreme power, God', was dem Zusammenhang nicht genau gerecht wird.
II, 2, 36 äußert der Provost:

„Heaven give thee moving graces!"

'graces' ist extensiver Plural und bedeutet die Gnadenfülle oder Wirkung der Ursache 'heaven'.

cc) heaven = Gott, der Vater der Barmherzigkeit (mercy).

Isabella versteht Angelos Anspielungen und Absichten nicht. Sie antwortet, als ob Angelo die Begnadigung Claudios von seiner (Angelos) Seite meine. So legt er ihr nun seinen unkeusch gemeinten Antrag näher und erklärt: Wenn es Euch beliebte, mit Gefährdung Eures Seelenheils das Leben Eures Bruders zu retten, so würde die Sünde, die darin läge, nicht schwerer als die Nächstenliebe wiegen. Isabella entgegnet ihm (II, 4, 69):

„That I do beg his life, if it be sin,
Heaven let me bear it!"

Isabella bittet den barmherzigen Gott, er möge ihr die Begnadigung Claudios als Sünde anrechnen, falls sie überhaupt eine Sünde sei.

Isabella vertritt die Meinung, daß die Großen dieser Welt Jupiter taub machten, wenn sie donnern könnten wie er. Und jeder winzige Richter würde dann Jupiters Aether nur zum Donnern gebrauchen. Diese Erkenntnis des Uebermutes der Großen dieser Welt läßt sie ausrufen (II, 2, 114):

„Merciful heaven,
Thou rather with thy sharp and sulphurous bolt
Splitt'st the unwedgeable and gnarled oak
Than the soft myrtle; but man, proud man,
Drest in a little brief authority,
Most ignorant of what he's most assur'd,
His glassy essence, like an angry ape,
Plays such fantastic tricks before high heaven
As make the angels weep; who, with our spleens
Would all themselves laugh mortal."

Die gesteigerte Notlage Isabellas läßt der Ausruf 'merciful heaven' klar erkennen. Isabella wendet sich an den Vater der Barmherzigkeit, er möge den Wahnsinn der stolzen Menschen, die ihr 'gläsernes Wesen' ganz vergessen und ihm, dem Allerhöchsten und Allmächtigen, etwas vorgaukeln, nicht mehr länger mitansehen.

Man vergleiche auch:

II, 1, 37 Escalus sagt beim Weggang des Provost in bezug auf Angelo:

„Well, heaven forgive him, and forgive us all!"

II, 2, 67 Isabella zu Angelo:

„I would to heaven I had your potency
And you were Isabel!"

Nach Alexander Schmidt bedeutet hier 'heaven' = supreme power, God'. Die Stelle ist zweifelhaft. Uns will scheinen, daß Isabella in ihrer Not sich mehr an Gott, den Vater der Barmherzigkeit, wendet. Für die gläubige Isabella ist nämlich klar, daß Gott in seiner Allmacht einen Wechsel herbeiführen kann, ob er es aber als Gott der Barmherzigkeit tut, bleibt dahingestellt. Sie richtet sich deshalb an Gott, den Barmherzigen, der als Gott, der Allmächtige, die Bitte erfüllen könnte.

IV, 2, 71 Provost zu Claudio:

„Heaven give your spirits comfort!"

2) heaven in der Aussage.

aa) heaven = Gott als höchste Macht.

Isabella bittet Angelo flehentlich, ihren Bruder zu schonen und nicht schon am folgenden Tage hinrichten zu lassen. Sie spricht dann weiter (II, 2, 85):

„. . . . . shall we serve heaven
With less respect than we do minister
To our gross selves?"

Isabella wirft die berechtigte Frage auf: Sollen wir Gott, dem Allerhöchsten, mit geringerer Achtung dienen, als wir für unser grobes Ich sorgen?

Der Duke erklärt Escalus, daß Claudio sich dem Ausspruch der Gerechtigkeit gefügt habe. Jedoch habe Claudio sich noch manche täuschende Lebenshoffnung gemacht, die er erst allmählich herabgestimmt habe. Und jetzt sei Claudio endgültig zu sterben bereit. Darauf lobt Escalus den Duke (III, 2, 254):

„You have paid the heavens your function, and the prisoner the very debt of your calling . . ."

Der Dichter legt uns dar: der Duke hat seine ganze Kraft Gott, dem Allerhöchsten, in dessen Dienst er steht, gewidmet. Gleichzeitig hat er aber auch alle Pflichten seines Berufes dem Gefangenen gegenüber erfüllt. — Der Plural 'heavens' deutet an, daß Gott für den Duke das Alpha und Omega ist. Vielleicht will der Dichter auch noch den starken Gegensatz zu 'prisoner' herausstreichen, um so den Duke als Diener Gottes und der Menschen in hellerem Lichte erscheinen zu lassen.

Isabella fleht schließlich Angelo an, ihr wenigstens den Termin der Urteilsvollstreckung an ihrem Bruder anzugeben, damit er sich entsprechend auf den Tod vorbereiten könne. Angelo gerät nun in Zorn und hält ihr entgegen, daß er mit gleichem Recht dem gegenüber verfahre, der ein schon geformtes Wesen unerlaubt entferne, wie dem, der gebotswidrig ein neues Leben zeuge. Isabella erwidert darauf (II, 4, 50):

„'Tis set down so in heaven, but not in earth", d. h. vor Gott, der höchsten Macht und Gerechtigkeit, mögen die

beiden vorher erwähnten Vergehen gleich schwer sein, aber nicht vor der irdischen Gerechtigkeit, die den Mord schwerer bestraft als die geschlechtlichen Sünden. Diese Interpretation teilt auch Delius.

Man vergleiche auch noch:

I, 1, 32 Duke zu Angelo:

„Heaven doth with us as we with torches do,
Not light them for themselves." (Vgl. A. Sch.).

II, 1, 68 sagt Elbow von seiner Frau zu Escalus:

„My wife, sir, whom I detest before heaven and your honour, . . ."

Darauf Escalus:

„How! thy wife?"

Elbow antwortet:

„Ay, sir; whom, I thank heaven, is an honest woman, . . ."

II, 3, 30 Duke zu Juliet:

„Which sorrow is always toward ourselves, not heaven,
Showing we would not spare heaven as we love it . . ."
(vgl. auch A. Sch.).

II, 4, 2 bekennt Angelo von seinem Beten:

„. . . . heaven hath my empty words, ..."

III, 1, 54 Isabella zu Claudio:

„Lord Angelo, having affairs to heaven,
Intends you for his swift ambassador, . . ."

III, 2, 267 legt der Duke das Bekenntnis ab:

„He who the sword of heaven will bear
Should be as holy as severe; . . ."

IV, 3, 123 Duke zu Isabella:

„Forbear it therefore, give your cause to heaven."

V, 1, 80 Duke zu Lucio:

„. . . . and when you have
A business for yourself, pray heaven you then
Be perfect."

bb) heaven = Gott, der Vater der Barmherzigkeit (mercy).

Claudio beklagt sich beim Provost darüber, daß er ihn aller Welt zur Schau stehen lasse und ihn nicht ins Gefängnis bringe. Der Provost beteuert, daß alles Angelos Wille sei. Hierauf sagt Claudio voller Wehmut (I, 2, 121):

„Thus can the demi-god Authority
Make us pay down for our offence by weight
The words of heaven; on whom it will, it will;
On whom it will not, so: yet still 'tis just."

Diese Stelle ist korrupt. Delius, Henley und Noble führen die letzten zwei Verse auf Paulus' Römerbrief IX, 15, 18 zurück: „I will haue mercie on him, to whom I will shewe mercie: and will haue compassion on him, on whom I will haue compassion." (Vgl. Noble, S. 222). 'The words of heaven' sind die Barmherzigkeit verheißenden Worte Gottes. Es handelt sich hier um eine andere Form für Gott, den Vater der Barmherzigkeit.

Angelo wehrt sich gegen Isabellas Vorhaben, ihn zu bestechen. Aber Isabella klärt ihn auf (II, 2, 147):

„Ay, with such gifts that heaven shall share with you."

Isabella denkt hier an die Gnade der Barmherzigkeit, an der Gott, der Ursprung der Barmherzigkeit, ihn teilhaben lassen möge. Dieses Erbarmen will Isabella durch inniges, frommes Gebet zu Gott in Angelo bewirken. (Vgl. II, 2, 151):

„. . . . but with true prayers
That shall be up at heaven and enter there
Ere sunrise: . . ."

Man vergleiche ebenfalls:

II, 2, 49 Isabella zu Angelo:

„Yes, I do think that you might pardon him,
And neither heaven nor man grieve at the mercy."

IV, 3, 76, wo der Duke in bezug auf Provosts Mitteilung vom Tode eines gewissen Ragozine, der Claudio gleiche, sagt:

„O! 'tis an accident that heaven provides."

3) heavenly = supremely excellent (vgl. A. Sch.).

Der Duke vernimmt die Stimme Isabellas und vermutet richtig, daß sie erfahren will, ob ihrem Bruder Gnade gewährt sei. Er sagt dann (IV, 3, 108):

„But I will keep her ignorant of her good,
To make her heavenly comforts of despair
When it is least expected".

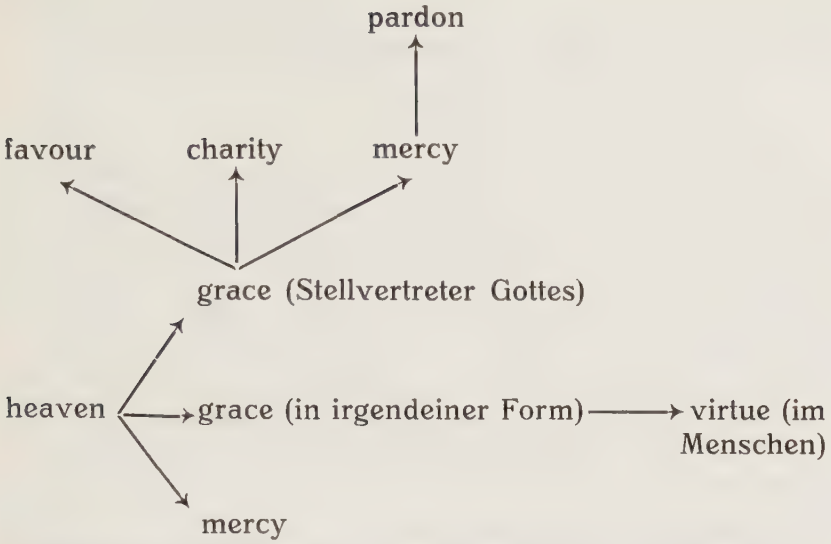
Der Duke will Isabella also das Wort von Claudios Rettung für den Augenblick vorbehalten, wo sie es am wenigsten hofft, damit an die Stelle der Verzweiflung die Gnade des göttlichen Trostes trete. Der Duke tritt als Vermittler dieses Himmelstrostes auf.

Zusammenfassender Vergleich der positiven Pole.

Wir fassen nach Abschluß der Einzeluntersuchungen über die positiven Pole der Gnade noch einmal kurz die Unterschiede zusammen:

'Heaven' ist Gott als Ursprung und Spender der grace und mercy. Der Begriff heaven kommt nur Gott zu. Die 'grace' hat außer Gott auch der Stellvertreter Gottes auf Erden (der König oder sonstige Herrscher), der an Gottes Statt diese grace in irgendeiner Form weitergeben kann. Gott läßt seine grace aber auch unmittelbar in einer bestimmten Form den Menschen zukommen, ohne eine Mittelsperson zu wählen. Die 'virtue' ist die im Menschen Zustand gewordene aktivierte grace Gottes. Die 'mercy' geht auf Grund der Kenntnis unserer Schwäche entweder unmittelbar von Gott zum Menschen über, oder sie wird von dem Menschen gezeigt, der im Stande der grace ist und diese grace als mercy anderen Menschen gegenüber aktiviert. 'Pardon' geht als Folge der mercy vom Menschen aus. Nur wer mercy hat, kann pardon gewähren.

Schematisch dargestellt, sieht unsere Zusammenstellung folgendermaßen aus:



Erklärung des Schemas: Vom heaven wird einerseits die grace dem Stellvertreter Gottes auf Erden mitgeteilt, der sie als favour, charity (vgl. unsere Ausführungen über 'sin') und mercy seinen Mitmenschen gegenüber aktiviert und pardon als Folge der mercy zeigt. Andererseits geht vom heaven die grace unmittelbar zu den Menschen über und kann virtue als Zustand zur Folge haben. Außerdem entspringt heaven die unmittelbar den Menschen zugewandte mercy.

Wie schon vorher behauptet, müssen wir auch die negativen Pole der Gnade untersuchen, um dem Begriff ganz gerecht zu werden:

a) sin.

Die Quelle der 'sin' ist der Teufel. Der Spiegel des Teufels in der Welt ist die 'sin'. Wer einmal sündigt, steht mit dem Teufel in Verbindung, ja gehört ihm. So sagt der Duke zu Pompey (III, 2, 29):

„Nay, if the devil had given the proofs for sin,
Thou wilt prove his. . . ."

Wie nun heaven die Gegenmacht des devil ist, so ist grace, der Urquell des heaven, die Gegenmacht zu sin, dem Ausfluß des devil. Wer in Sünden liegt, kann nur von

Gott, dem Ursprung der grace, Heilung bekommen. So erklärt Isabella Angelo frei ins Gesicht (II, 4, 69):

„That I do beg his life, if it be sin,
Heaven let me bear it!".

Die 'grace' wäscht die 'sin' aus. Nur wer frei von sin ist, kann im Stande der grace sein. Die Gegenüberstellung von grace und sin rechtfertigt den theologischen Charakter unseres Stückes.

Der Dichter stellt auch zweimal 'virtue' zu sin in Beziehung. Wir wissen nun, daß virtue die im Menschen Zustand gewordene aktivierte grace Gottes ist. Infolgedessen muß da virtue sein, wo sin verschwunden ist. So läßt Claudio nicht locker, Isabella für seine Rettung anzuflehen (III, 1, 132):

„Sweet sister, let me live:
What sin you do to save a brother's life,
Nature dispenses with the deed so far
That it becomes a virtue."

Man vergleiche auch II, 2, 181, wo Angelo eine theologisch ganz tiefe Erkenntnis gewonnen hat:

„Most dangerous
Is that temptation that doth goad us on
To sin in loving virtue: . . . ."

Oder II, 1, 38:

„Some rise by sin, and some by virtue fall: . ."

Nun stellt der Dichter auch noch eine Beziehung her zwischen 'charity' und sin. Charity und grace sind eng verbunden. Der Duke ist im Stande der grace, wie wir bereits festgestellt haben. Er hat aber auch charity, denn er sagt selbst zum Provost (II, 3, 3):

„Bound by my charity and my bless'd order,
I come to visit the afflicted spirits
here in the prison: . . ."

Die grace beeinflußt des Menschen Herz so, daß es charity-aktiv wird. Nach Alexander Schmidt ist 'charity' = 'that disposition of heart which inclines men to think favourably of their fellowmen, and to do them good'.

So fragt Angelo Isabella II, 4, 63:

„Might there not be a charity in sin
To save this brother's life?"

Isabella entgegnet ganz selbstverständlich:

„Please you to do't
I'll take it as a peril to my soul;
It is no sin at all, but charity".

Isabella versteht Angelos Anspielungen gar nicht. Sie antwortet, als ob Angelo die Begnadigung Claudios von seiner Seite meine. Und so legt nun Angelo seinen unkeusch gemeinten Antrag näher und sagt:

„Pleas'd you to do't at peril of your soul
Were equal poise of sin and charity".

In diesem Falle ist das Gleichgewicht zwischen sin und charity hergestellt. Charity und sin heben sich gegenseitig auf.

Es folgen noch Belegstellen für 'sin':

1) sin (subst.) — transgression of the divine law (vgl. A. Sch.).

Der Provost fordert Juliet auf, sich noch einen Augenblick zu gedulden, dann werde er sie gleich wegführen. Unterdessen wendet sich der Duke mit der Frage an Juliet (II, 3, 19):

„Repent you, fair one, of the sin you carry?"

Oder: Juliet gesteht dem Duke, daß Claudio mit ihrem Einverständnis gesündigt habe. Hierauf erklärt der Duke (II, 3, 28):

„Then was your sin of heavier kind than his".

Man vergleiche ebenfalls: I, 4, 30; II, 3, 31; II, 4, 57, III, 1, 109, 148; IV, 2, 74, 110.

2) sin (verb.) — to offend against the divine law (vgl. A. Sch.).

Als Angelo fast verzweifelt im Kampf mit seiner Begier liegt, stößt er die theologisch so bedeutenden wie problematischen Worte aus (II, 2, 163):

„Is this her fault or mine?
The tempter or the tempted, who sins most?“

b) vice.

Wie 'virtue' die Zustand gewordene aktivierte grace Gottes ist, so ist 'vice' die Zustand gewordene sin. A. Schmidt bezeichnet in seiner ersten Definition 'vice' als 'an habitual transgression of moral duties'. Er trifft mit 'habitual', was wir durch 'Zustand' ausdrücken wollen. Wenn wir den Dichter selbst sprechen lassen, wird uns der Zustandscharakter von vice sofort offenbar. So meint Escalus (II, 2, 5):

„All sects, all ages, smack of this vice, and he
To die for it“.

'To smack' = 'to have a tincture' (vgl. A. Sch.) wird dem Zustandscharakter von vice sehr genau gerecht. Wie die Farbe dem Gegenstand anhaftet, so klebt vice an den Menschen jedes Standes und jedes Alters. Wie die Farbe in die Augen fällt, so zieht auch vice durch seine Nachdrücklichkeit und Zuständlichkeit die Aufmerksamkeit an. Oder: der Duke schilt Pompey einen verruchten Kuppler und gibt ihm zu bedenken (III, 2, 21):

„Do you think
What 'tis to cram or clothe a back
From such a filthy vice: . . .“

Ein Kuppler pflegt das Laster. Der Dienst am Laster gibt ihm seinen Lebensunterhalt. Der Duke nennt Pompey einen 'wicked bawd'. Wicked deutet an, daß Pompey von Verruchtheit voll ist. Diese Fülle und gewohnheitsmäßige Betreibung des vice weist auch wieder auf die Zuständlichkeit des vice hin.

Man vergleiche ebenfalls:
II, 2, 29, 136; II, 4, 42; III, 2, 103, 104, 276, 283; IV, 2, 114.

Zweimal wendet der Dichter auch 'vice' = 'a single transgression, a sin' (vgl. A. Sch.) an. Dieser Begriff ist abgeschwächt und hat nichts mehr mit dem Zustands-Charakteristikum zu tun.

So bittet Claudio Isabella flehentlich, ihn doch zu retten. Er glaubt, daß ihre Sünde so durch die Natur

getilgt werde, daß sie als Tugend erscheine. Für dieses schmähliche Angebot schilt Isabella ihn sehr und fragt (III, 1, 137):

„Wilt thou be made a man out of my vice?"

Man vergleiche auch II, 4, 116.

c) offence, offend, offenceful.

1) Wir haben gesehen, daß mercy das Erbarmen auf Grund der Kenntnis unserer Schwäche ist. Der Mensch begeht in seiner Schwäche Vergehen verschiedenster Art, die alle auf Grund des Verständnisses für die menschliche Schwäche vergeben werden können. Das Sammelwort für jede Art von Vergehen ist bei Sh. 'offence'. Man vergleiche A. Schmidt: 'offence' = 'any transgression from the slightest fault to the greatest crime'. Dieser Begriff 'offence' ist sprachlich der Gegenpol zu 'mercy'.

So versucht Angelo Escalus klarzulegen, daß wir Menschen gar nicht an Dinge denken, die wir nicht sehen können. Gleichzeitig warnt er ihn aber (II, 1, 27):

„You may not so extenuate his" (Claudio's) „offence ..."

oder: II, 1, 187 sagt Escalus zu Elbow über den Lumpen Froth:

„Truly, officer, because he hath some offences
in him that thou would'st discover if thou could'st,
let him continue in his courses till thou knowest
what they are".

Hier wird von verschiedenen Vergehen Froth's gesprochen, die ihrem Inhalt nach aber noch unbekannt sind. In dem Rat 'let him continue in his courses till thou knowest what they are' ist schon 'mercy' dem Gehalt nach angedeutet.

Man vergleiche auch folgende Belegstellen:

I, 2, 88, 122, 136; II, 2, 86, 102; II, 3, 14; II, 4, 85; III, 1, 99; IV, 2, 112; IV, 3, 192; V, 1, 535.

2) Nun hat 'offence' nach A. Schmidt auch noch eine zweite Bedeutung: 'offence' = 'anything that wounds the feelings and causes displeasure, mortification, or even disgust, from the slightest mistake to the most grievous injury'. Diese Definition deckt sich mit der vorhergehenden in

bezug auf den Umfang, aber nicht in bezug auf den Gehalt der Begriffe.

So erstarren Angelos Glieder, als ihm die Ankunft Isabellas gemeldet wird. Das Blut drängt sich um sein Herz. Und er vergleicht seine Lage mit einem König, der vom Volk umdrängt wird, indem er sagt (II, 4, 27):

„The general, subject to a well-wish'd king,
Quit their own part, and in obsequious fondness
Crowd to his presence where their untaught love
Must needs appear offence".

Man vergleiche auch noch III, 2, 13.

3) to offend.

Das Verb hat nach A. Schmidt verschiedene Bedeutungen:

aa) to offend (trans.) = to annoy, to pain, to molest.

Der Duke (als Mönch verkleidet) ist das Gerede Lucios über sich satt, und er empfiehlt sich. Lucio will ihn jedoch noch bis zur Ecke begleiten und verspricht (IV, 3, 179):

„If bawdy talk offend you, we'll have very little of it".

bb) to offend (trans.) = to sin against, to trespass on, to wrong.

Claudio kann nicht fassen, daß er begnadigt werden kann unter der Bedingung, daß seine Schwester Isabella Angelo ihre Jungfräulichkeit opfert. Isabella hingegen bekräftigt ihre vorhergehende Erklärung noch (III, 1, 99):

„Yes, he would give it thee, from this rank offence,
So to offend him still".

Man vergleiche ebenfalls III, 2, 15.

cc) to offend (intrans.) = to commit a fault or crime, to sin.

Lucio fragt Claudio nach seinem Vergehen, worauf jener antwortet (I, 2, 137):

„What but to speak of would offend again".

Man vergleiche auch: II, 1, 29, 241; II, 2, 4; V, 1, 110.

4) offenceful = criminal (vgl. A. Sch.):

Juliet versichert dem Duke, daß sie den Mann, der sie ins Unglück gestürzt habe, ebenso liebe wie das Weib, das ihn ins Elend gebracht habe. Darauf versteht sich der Duke zu der Frage (II, 3, 26):

„So then it seems your most offenceful act
Was mutually committed?"

Das Suffix-ful in 'offenceful' deutet einen sehr gesteigerten Grad des offence an. Darum trifft A. Sch. seine Wiedergabe mit 'criminal'.

d) fault.

'Fault' ist bei Sh. das schwächste Wort, das ein Vergehen ausdrückt. Es kann jedoch schwerwiegenden Sinn haben, was A. Sch. durch die steigernde Bedeutungsangabe ausdrückt: 'fault = offence, transgression, crime'. Nicht ohne Grund gibt A. Sch. offence als erste Bedeutung für fault an; denn er bezieht sich bei seiner Erklärung von offence ja auch zuerst auf fault und spricht sogar 'from the slightest fault'. (Vgl. unsere Erklärung zu offence). Es steht A. Sch. kein anderes Wort als fault zur Verfügung, um die kleinste Form des offence auszudrücken. Fault ist also die schwächste Form von offence und damit auch die schwächste Komponente der Gegenpole der Gnade. Ganz organisch steht nun pardon als schwächster positiver Pol der Gnade fault gegenüber. Ein kleines Vergehen kann ohne weiteres verziehen werden. Sh. stellt uns einmal pardon und fault in charakteristischer Weise gegenüber: Der Duke enthebt den Provost seines Amtes, weil er einer mündlichen Anordnung Folge geleistet hat, statt einen schriftlichen Befehl abzuwarten. Darauf sagt der Provost demütig (V, 1, 465):

„Pardon me, noble lord:
I thought it was a fault, but knew it not,
Yet did repent me, after more advice; . ."

Die enge Beziehung von fault zu offence drückt der Dichter II, 1, 27 aus, wo Angelo Escalus erklärt:

„You may not so extenuate his" (Claudio's) „offence
For I have had such faults; . . ."

Nach A. Sch. ist hier 'fault' = 'defect, imperfection'. Aber offensichtlich ist A. Sch. ein Irrtum unterlaufen, denn defect oder imperfection ist durch Anlage bedingt. Beide Begriffe enthalten also ein passives Moment. Dagegen drücken offence, transgression oder crime etwas Aktives aus, das natürlich die Folge einer fehlerhaften Anlage ist. Der Dichter nimmt nicht Bezug auf die Anlage, sondern auf die Folge (offence), die Angelo zu seinem Urteil veranlaßt hat. Angelo interessiert die Anlage keineswegs, denn sie ist unsichtbar. Nur auf Grund des Wahrnehmbaren fällt er seine Urteile. (Vgl. Angelos eigene Worte II, 1, 23).

Man vergleiche auch folgende Belegstellen für 'fault': I, 3, 35; II, 1, 40; II, 2, 35, 37, 38, 40, 138, 163; II, 4, 72, 133; III, 2, 40, 274; IV, 2, 115; V, 1, 110, 320, 321.

Einmal wendet der Dichter 'fault' in der Bedeutung 'defect, imperfection' (vgl. A. Sch.)[1]) an. So äußert sich Claudio über Angelo dem Lucio gegenüber (I, 2, 158):

„And the new deputy now for the duke,
Whether it be the fault and glimpse of newness",

Zusammenfassender Vergleich der negativen Pole.

Die Einzeluntersuchung der negativen Pole hat uns gezeigt, daß 'sin' im Teufel ihre Ursache hat. Damit ist bewiesen, daß sin in das Gebiet der Theologie hineingehört und mit den profanen Begriffen offence, fault und vice schwerlich verglichen werden kann. Von den drei profanen Begriffen ist 'offence' der allgemeinste und umfassendste. Fault und vice sind Formen von offence. 'Fault' kann die schwächste aktive Form von offence sein, während 'vice' die stärkste zu einem Zustand erhärtete Form ist. Dieser vice-Zustand treibt natürlich zu regelmäßiger, gewohnheitsmäßiger Aktivität an. Er ist die Voraussetzung für das gewohnheitsmäßige offence, während umgekehrt das öftere offence zum vice führt. Was in der theologischen Sphäre sin ist, ist offence in der profanen Sphäre. Infolgedessen kann vice auch die Zustand gewordene sin sein. Der Begriff vice gehört also der theologischen und profanen Sphäre an.

[1]) vgl. N. B.

II. Die Untersuchung des Begriffs 'grace' bei Shakespeare hat ergeben, daß der Dichter die Gnadenauffassung der katholischen Kirche, Hookers und Calvins im wesentlichen gekannt haben muß. In welcher Form Sh. nun mit den Gnadenlehren der drei genannten Kirchen in Berührung gekommen ist, läßt sich nicht ohne weiteres sagen. Eine mittelbare Antwort gestattet uns jedoch Richmond Noble in seinem Buch „Shakespeare's Biblical Knowledge" S. 41: „That Shakespeare read at least some of the Bible does not admit of any doubt whatever, apart altogether from the fact that the Bible was the commonest book of the time". Auf S. 58 unter der Überschrift „Which Version Did Shakespeare Use?" führt er eingangs aus: „It is beyond all shadow of doubt that on occasions Shakespeare used the Genevan, just as on others he used the Bishop's, and on others, again, a rendering found in the Prayer Book". Aber der Dichter hat nicht nur die zwei Ausgaben der Bibel und das Common Prayer Book gelesen, sondern auch noch Hooker's „Ecclesiastical Polity", wie Noble auf S. 42 seines vorhergenannten Werkes bestätigt: „There are at least three indications that he" (Sh.) „may have read Hooker's Ecclesiastical Polity, and that is not a book for everybody".

Mit dem Nachweis, daß Sh. zwei verschiedene Bibelfassungen gelesen hat, ist nun noch nicht klargestellt, wie er mit den Gnadenlehren der kath. Kirche und Calvins bekanntgeworden ist. Beide Gnadenlehren sind zwar auf der Bibel als erster und wertvollster Quelle aufgebaut, aber es fragt sich, wie und wo er die Entwicklung der einen wie der anderen Gnadenauffassung erfahren haben kann. Es besteht nun die Möglichkeit, daß Sh. durch die Lektüre von Hookers „Ecclesiastical Polity" mit Teilen der Gnadenlehre der kath. Kirche und derjenigen Calvins bekanntgeworden ist. Für diese Annahme sprechen einerseits die Worte von H. Jackson, der von der Rechtfertigungslehre in der anglikanischen Kirche spricht und sich dabei

auf Hookers „Ecclesiastical Polity“ beruft. Nebenbei erwähnt er auf S. 122: „One can imagine a wellmeaning papist being somewhat puzzled as he turned the pages“ (of Hooker's Ecclesiastical Polity) „feeling that Hooker was more familiar with the doctrine of the Roman Catholic Church than he had thought“.[1]) Andererseits wird diese Auffassung erhärtet durch Francis Paget: „The Discipline“ (of Calvin) „has not only acquired that strong mastery at Geneva, and that wide influence through Europe of which Hooker has been giving an account; it has also secured the hearty approval of a vast number of English men and women“.[2]) Auf S. 222 des gleichen Werkes führt Paget dann noch an: „The service which Hooker rendered to England and to the English Church“ (by his Ecclesiastical Polity)“ may be measured in two ways. His work may be regarded in relation to the issues which were involved in the conflicts of his day, or in its permanent bearing on the conception and position of the Church.

What has been already said about the Puritan Movement may go some way towards indicating the importance of the task to which Hooker gave some fifteen years of diligence. He lived in a critical time: and it was no trivial and parenthetic controversy into which he entered. The real question was whether the English Church should be re-fashioned after the pattern of Geneva: and anyone who will study the history of Geneva when such a discipline as the Puritan extolled was in full force there, may see what that question meant for England. On the side of the Puritans, or at least available for their cause, was the great name of Calvin: a name which carried such authority as is now difficult to realize. It must be remembered that Calvin first gave a scientific existence to Protestant theology on the Continent: and that in the strength of intense faith and unflinching consistency, with the masterfulness of a hard logical, systematic, determined mind, he had constructed, enforced, maintained a polity which seemed as strong as Rome itself“.

[1]) A Learned Discourse of Justification, Workes and how the Foundation of Faith is overthrowne.
[2]) An Introduction to the Fifth Book of Hooker's Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity, S. 92.

Max Deutschbein hat nun in seinem vorher schon erwähnten Werk über „Macbeth", S. 9f. durch folgende Erklärung noch zur Annahme einer weiteren Möglichkeit angeregt: „Die Wandlung, die sich hier in Shakespeare vollzieht" (Bruch mit der Renaissance), „ist aber nicht eine isolierte Erscheinung, sondern auch hier ist Shakespeare die Verkörperung und stärkste Versinnlichung seiner eigenen Zeit. Es vollzieht sich zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine eigentümliche Wandlung in der geistigen und seelischen Haltung der Engländer (ich will nicht das furchtbare Wort Mentalität gebrauchen). Der vorzügliche Historiker Green in 'A Short History of the English People' schildert die neue Wandlung eindringlich in folgender Form: Green, History of the English People, S. 937: . . . . The whole temper of the nation changed. A new conception of life and of man superceded the old. A new moral and religious impulse spread through every class. Literature reflected the general tendency of the time; and the dumpy little quartos of controversy and piety, which still crowd our older libraries, drove before them the classical translations and Italian novelettes of the age of the Renascence. 'Theology rules there', said Grotius of England only ten years after Elizabeth's death; and when Casaubon, the last of the great scholars of the sixteenth century, was invited to England by King James, he found both king and people indifferent to pure letters. 'There is a great abundance of theologians in England', he says to a friend, 'all point their studies in that direction'. The study of the country-gentleman pointed towards theology, as much as that of the scholar".

Die Ausführungen Deutschbeins und Greens geben die wahrscheinlichste Antwort auf unsere Frage. Man hat eben bei jeder Gelegenheit religiöse Erörterungen angestellt, deren Gegenstand auch das Gnadenproblem gewesen sein mag.

Da sich nun die Hookersche Gnadenauffassung mit derjenigen der kath. Kirche im Grundsätzlichen deckt, wie wir im folgenden zu zeigen versuchen, ist ersichtlich, daß wir zum Verständnis des Shakespeareschen Gnadenbegriffs die Gnadenlehre der kath. Kirche, Hookers und Calvins vorausschicken müssen.

1) Die katholische Gnadenauffassung.

„Allgemein ist die Gnade eine übernatürliche Gabe, die uns Gott um der Verdienste Christi willen zu unserem ewigen Heile verleiht". (Bartmann, II, 8). Wenngleich die Gnade nur eine ist, sofern sie in dem wirksamen Heilswillen Gottes ihre Ursache hat, so kann sie doch laut Thomas von Aquin De verit. q. 27, a. 5 nach ihren verschiedenen Wirkungen eingeteilt werden:

a) Die ungeschaffene und die geschaffene Gnade. (gratia increata und gratia creata).

„Die ungeschaffene Gnade ist Gott selbst, näherhin der ewige, göttliche Liebeswille, welcher der Grund aller Gnaden ist (vgl. S. th. 1, 2, 110, 1; Eph. 1, 4.)". (Bartmann II, 10). „Die geschaffene Gnade ist der zeitliche Terminus des ewigen Liebeswillens Gottes, sein endliches Produkt, das aber an sich wesentlich von Gott selbst verschieden, ein geschaffenes Gut ist" (ebd. II, 10).

b) Natürliche und übernatürliche Gnade (gratia naturalis und gratia supernaturalis).

Die Gnade ist mit der Übernatur nicht ohne weiteres identisch, da selbst nach biblischem und kirchlichem Sprachgebrauch auch solche Gaben 'Gnade' heißen, welche an sich der natürlichen Ordnung der Dinge angehören. Wir bitten Gott z. B. um Gesundheit und danken ihm für die Abwendung von Pest, Hunger und Krieg. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bleibt das Wort 'Gnade' allen übernatürlichen Gaben Gottes vorbehalten. Die übernatürliche Gnade, die zwar die Natur voraussetzt, begründet das ewige Leben, baut es auf und vollendet es.

c) Die äußere und die innere Gnade (gratia externa und gratia interna).

Unter der 'äußeren Gnade' versteht man alle wahrhaft übernatürlichen Mittel, die von außen auf den Menschen

einwirken und ihn zu guten Gedanken und Entschlüssen anregen und einladen, z. B. Bibel, Kirche, Sakramente usw. Das Wesen der inneren Gnade besteht darin, daß sie subjektiv in der Seele unsichtbar haftet und diese über sich selbst in eine höhere Seinsordnung erhebt. Sie setzt die Seele mit Gott als dem übernatürlichen Endziel irgendwie in Beziehung. Ihr Einfluß ist ein physischer, während derjenige der 'äußeren Gnade' ein moralischer ist.

d) Die Heilungsgnade und die Charismen (gratia gratum faciens und gratia gratis data).

Auch wenn die übernatürliche Gnade Christi im Innern der Seele unsichtbar haftet, sei es als vorübergehende Regung (actus) oder als bleibender Zustand (habitus), so kann sie wieder eine zweifache Aufgabe erfüllen wollen: aa) entweder die eigene Heiligung des Empfängers oder bb) die Heiligung anderer durch den Empfänger. Im ersten Falle heißt sie 'gratia gratum faciens' und im zweiten 'gratia gratis data' = Amtsgnade. Die Amtsgnade zum Heile anderer hat ihren Namen von dem Worte des Herrn: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es" (Matth. 10, 8). Paulus nennt die Amtsgnade Charismen (1. Kor. 12). „Die eigentliche Amtsgnade ist jetzt meist fest an den priesterlichen Ordo geknüpft und offenbart sich in der ordnungsgemäßen priesterlichen Gewalt" (Bartmann, II, 11).

e) Die aktuelle und die habituelle Gnade. (gratia actualis und gratia habitualis).

Die Heiligungsgnade kann aber wieder von zweifacher Art sein. Dient sie zur Auflösung einer übernatürlichen Tätigkeit (actus), so heißt sie aktuelle oder wirkliche Gnade oder Gnade des Beistandes. Die Kirchenväter nennen sie 'auxilium, adjutorium Dei', die Scholastiker auch 'motio divina gratuita, gratia gratuita, auxilium gratuitum Dei, influxus, influentia specialis, gratia superaddita naturalibus'. Begründet die Gnade aber einen bleibenden, übernatür-

lichen Zustand (habitus), so wird sie habituell genannt, und da sie zugleich den Zustand übernatürlicher Heiligkeit vor Gott schafft, führt sie auch den Namen 'heiligmachende Gnade oder gratia sanctificans bezw. iustificans'. Pohle bestimmt klar den Begriff der aktuellen Gnade: „Die wirkliche Gnade ist ein übernatürlicher Beistand aus den Verdiensten Christi zu heilskräftiger Tätigkeit. Sie heißt a) ein 'Beistand' (auxilium), weil sie in einer vorübergehenden Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele besteht. Sie wird b) ein 'übernatürlicher' Beistand genannt, um sie nicht nur von der natürlichen Erhaltung und Mitwirkung Gottes, sondern auch von den Naturgnaden zu unterscheiden, wie es solche wohl auch im sog. 'nackten Naturzustande' z. B. zur Überwindung einer schweren Versuchung gegeben haben würde. Sie wird zurückgeführt c) auf die 'Verdienste Christi', um sowohl ihre bewirkende als namentlich ihre verdienstliche Ursache hervorzuheben. Endlich wird hinzugefügt d) 'zu heilskräftiger Tätigkeit', um die Schlußursache zu bezeichnen, indem die wirkliche Gnade einerseits nur zur Setzung von Akten, andererseits zur Setzung von Heilsakten (nicht Naturakten) dient".[1])

f) Die heilende und die erhebende Gnade. (gratia medicinalis und gratia elevans).

Nach ihren Wirkungen ist die aktuelle Gnade entweder nur eine medizinelle oder auch eine elevierende. Die medizinelle Gnade bereitet die Akte des übernatürlichen Lebens vor, indem sie deren natürliche Hindernisse, Unwissenheit und Begierlichkeit, beseitigt. Sie heilt die Natur von den Wunden der Erbsünde. Sie ist also nur in gewisser Weise (quoad modum) übernatürlich. Die elevierende Gnade dagegen erhebt die Kräfte der Seele in eine andere Seinsordnung und macht sie fähig zu rein übernatürlichen Handlungen. Sie ist ihrem Wesen nach übernatürlich (quoad substantiam) und daher für das neue Leben von entscheidender Bedeutung, da dessen Akte nur durch diese Gnade ermöglicht werden. (Vgl. Bartmann, II, 12).

[1]) Lehrbuch der Dogmatik, II, 301 f.

g) Die zuvorkommende und die nachfolgende Gnade.
(gratia praeveniens und gratia concomitans).

Der Grund zu dieser Einteilung erklärt sich aus dem Verhältnis der Gnade zum freien Willen. Die elevierende Gnade bedingt die gute Handlung aa) in ihrem Beginne (gratia praeveniens), sofern sie der freien Entschließung zuvorkommt, den Willen anregt (gratia excitans), bb) in ihrem Verlauf (gratia concomitans), sofern sie wirksam die Handlung begleitet und den schon frei tätigen Menschen unterstützt (gratia adiuvans), cc) in ihrer Vollendung (gratia subsequens), sofern sie dem Menschen die Kraft zur Beharrlichkeit im guten Werke gibt (gratia perseverantiae, (vgl. ebda S. 12).

h) Die wirkende und die mitwirkende Gnade.
(gratia operans und gratia cooperans).

Die wirkende Gnade ist in uns allein tätig, ohne daß wir mitwirken (in nobis sine nobis). Sie leitet die gute Handlung allein ein, indem sie die Kräfte der Seele, besonders den freien Willen, zum Guten anregt. Die mitwirkende Gnade dagegen setzt die freie Willenszustimmung als einen actus deliberatus voraus, sie wirkt mit dem freien Willen zusammen (in nobis cum nobis).[1])

i) Die hinreichende und die wirksame Gnade.
(gratia sufficiens und gratia efficax).

Unter der 'wirksamen Gnade' versteht man jenen übernatürlichen Beistand, welcher bereits in actu primo den freien Heilsakt mit unfehlbarer Gewißheit, also begrifflich in sich einschließt. Woher diese Gewißheit der unfehlbaren Verknüpfung stammt, das ist Gegenstand vieler Erörterungen nicht nur zwischen Katholiken und Häretikern, sondern auch unter den katholischen Theologen selbst, die sich in zwei Heerlager der Thomisten und Molinisten spalten. Mit der 'hinreichenden Gnade' meint man im Gegensatz zur wirksamen jenen göttlichen Beistand, der dem Willen tatsächlich zwar das volle Können (posse) zum Heilsakt mitteilt, aber nicht das wirkliche Tun selbst (agere).[2])

[1]) Vgl. Scheeben, Handbuch d. kath. Dogmatik, II, 161.
[2]) Vgl. Pohle, II, 314.

j) Gnade Christi und Gnade Gottes. (gratia Christi und gratia Dei).

Obschon jede übernatürliche Gnade von Gott stammt, so besteht dennoch zwischen gratia Dei und gratia Christi insofern ein (akzidenteller) Unterschied, als letztere ausschließlich aus dem Erlösungsverdienste Jesu Christi geschöpft wird. Gratia Dei nennt man gewöhnlich die dem paradiesischen Menschen geschenkten Gnadengüter. „Weil der paradiesische Mensch zwar kein Recht auf die Gnade hatte, jedoch ihrer nicht positiv unwürdig war, so heißt sie Gnade der Gesundheit (gratia sanitatis). Dagegen ist die dem gefallenen Menschen erwiesene Gnade wesentlich eine erneuernde, heilende. Daher heißt sie medizinelle Gnade (gratia medicinalis). Alle Erlösungsgnade ist also in diesem Sinne medizinelle Gnade.“ (Bartmann, II, 13).

Ia. Von der wirklichen oder aktuellen Gnade.

Wir wenden uns nun der wirklichen Gnade im besonderen zu und erörtern

1) die wirkliche Gnade an sich,
2) ihre Eigenschaften,
3) ihre Wirkungsweise im freien Menschen oder das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit.

1) Als Einteilungsgrundsatz für die Gnade an sich kann man die Verschiedenheit der Seelenvermögen geltend machen. Bei der Betrachtung dieses Verhältnisses erhalten wir drei Arten: Gnaden des Verstandes, des Willens und der Sinnlichkeit.

a) Die Erleuchtungsgnade des Verstandes. (gratia illuminationis).

Unter 'Erleuchtungsgnade' versteht man jene weltliche Gnade, welche den Verstand entweder mittelbar oder unmittelbar zu heilsamen Gedanken anregt.

b) Die Stärkungsgnade des Willens. (gratia inspirationis).

Sie läßt sich entweder als mittelbare oder als unmittelbare Willensgnade vorstellen, je nachdem die vorausgehende

Erleuchtungsgnade oder aber der Hl. Geist selbst als Ursache der frommen Affekte und heilsamen Willensregungen auftritt.

c) Die wirkliche Gnade der sinnlichen Sphäre.

Wenn auch nicht mit Glaubensgewißheit, so läßt sich doch mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die wirkliche Gnade nicht bloß auf Verstand und Willen heilsam wirkt, sondern auf die sinnlichen Vermögen, d. h. auf die Phantasie und die sinnliche Strebekraft.
„Daß es eine aktuelle Gnade gibt, und daß sie sich in ihrer Wirkung innerlich an die Kräfte des Verstandes und Willens wendet, ist im allgemeinen Dogma. Nichts aber hat die Kirche über die Natur dieser Gnade bestimmt.“ (Bartmann II, 16).

2) Die wesentlichen Eigenschaften der wirklichen Gnade lassen sich auf drei zurückführen:

a) ihre Notwendigkeit (necessitas),
b) ihre Unverdienbarkeit (gratuitas),
c) ihre Allgemeinheit (universalitas).[1])

a) Folgender Satz, der im Kampf mit dem Pelagianismus definiert wurde, enthält das Fundamentaldogma der Gnadenlehre: „Zu jeglicher Heilshandlung ist die innere, übernatürliche Gnade der Erleuchtung und Anregung schlechthin notwendig. De fide.“ Um die Notwendigkeit der Gnade theologisch zu begründen, müssen wir auf die substantielle Übernatürlichkeit der ewigen Seligkeit hinweisen. Diese soll durch unser christliches Tugendleben verdient werden. „Lohn und Verdienst“, sagt Thomas, „müssen sich entsprechen.“ (S. th. 1, 2, 109, 5.). Folgende Glaubenssätze erhärten noch die Notwendigkeit der Gnade:

„Die Gnade ist absolut notwendig zum Anfang des Heilsgeschäftes, der Mensch kann ohne Gnade nicht zum Glauben gelangen. De fide.“

„Auch zu den auf den Glauben folgenden Heilsakten, wodurch sich der Sünder auf die Rechtfertigung vorbereitet, ist die Gnade durchaus notwendig. De fide.“

[1]) Vgl. Pohle, S. 318.

„Auch der bereits Gerechtfertigte bedarf zu allen einzelnen Heilsakten der aktuellen Gnade. Fidei proxima."

„Der Gerechtfertigte bedarf einer besonderen Gnade, um sein ganzes Leben hindurch jede läßliche Sünde zu meiden. De fide."

„Der Gerechte vermag ohne eine spezielle Gnadenhilfe nicht in der empfangenen Gerechtigkeit bis zum Ende zu verharren. De fide."

„Gott, den Ausgang und das Ziel aller Dinge, kann der Mensch mit dem natürlichen Lichte der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkennen. De fide." Der gläubige Sünder vermag mit der aktuellen Gnade übernatürliche, wenn auch nicht verdienstliche Heilshandlungen zu verrichten; nicht alle Werke des Todsünders sind Sünde; der Gnadenstand ist zu den schlechthinigen Heilshandlungen nicht notwendig. De fide." [1])

b) Obschon die Unverdienbarkeit (gratuitas) ein wesentliches Merkmal jeder Gnade, auch der natürlichen darstellt, so bildet doch bei der spezifisch christlichen Gnade ihre Gratuität eine so wesentliche Rolle, daß sie zusammen mit ihrer absoluten Notwendigkeit den Grundpfeiler des Christentums bildet. Wir wollen nun die Unverdienbarkeit der christlichen Gnade aus den Glaubenssätzen zeigen:

„Die Gnade kann durch kein der natürlichen Ordnung angehöriges gutes Werk verdient werden. De fide." [2])
„Nicht einmal durch natürliches Gebet vermag die nackte Natur sich auch nur die geringste übernatürliche Gnade zu erflehen. Fidei proximus saltem." [3])

c) Wenn Gott seine Gnade den Menschen auch in freiester Willkür spendet, so hat er kraft seines universalen Heilswillens dennoch beschlossen, sie allen Menschen auszuteilen und keinen davon auszuschließen. Wir müssen infolgedessen unterscheiden:

1) die Universalität des göttlichen Heilswillens,
2) den Heilswillen als Willen zur Austeilung hinreichender Gnaden an alle Erwachsenen im besonderen,

[1]) Vorstehende De-fide-Stellen sind Bartmann II, 19, 27, 30, 31, 32, 34, 39, 43 entnommen.
[2]) Bartmann, II, 47, 48.
[3]) Pohle, S. 363.

3) die Lehre von der Prädestination der Auserwählten,
4) die Lehre von der Reprobation der Verworfenen.[1])

1) Die Universalität des göttlichen Heilswillens. Zur Erhärtung dienen folgende Glaubenssätze:

„Gott will wahrhaft und aufrichtig das ewige Heil nicht nur der Auserwählten, sondern auch aller Gläubigen. De fide."

„Vom Umfang des göttlichen Heilswillens ist kein einziges Adamskind ausgeschlossen. Fidei proximum saltem."[2])

„Obwohl das Los der ungetauften Kinder mit der Universalität des Heilswillens theologisch schwer vereinbar ist, so darf dennoch dogmatisch nicht daran gezweifelt werden. Certa."[2])

2) Der Heilswille als Wille zur Austeilung hinreichender Gnaden an alle Erwachsenen im besonderen.

„Gott gibt allen Gerechten die wahrhaft und relativ hinreichende Gnade zur Beobachtung der Gebote. De fide."[3])

„Gott verleiht allen gläubigen Sündern die hinreichende Gnade sowohl zur Vermeidung des Bösen als auch zur Bekehrung."[3])

„Mit Bezug auf die christlichen Todsünder ist zweierlei festzuhalten: 1. daß den gewöhnlichen Sündern weder zur Vermeidung schwerer Sünden noch zum Geschäft der Bekehrung die hinreichende Gnade jemals mangelt (conclusio theologica); 2. daß selbst den verstockten Sündern Gott seine Gnade nicht gänzlich entzieht (communis)."[2])

„Auch den Heiden (infideles negativi) gewährt Gott die zum Heile notwendigen hinreichenden Gnaden. Propositio certa."[2])

3) Die Lehre von der Prädestination der Auserwählten.

Es steht bisher fest, daß der göttliche Heilswille und die von ihm vorgeschriebene Gnadenaustellung sich voluntate antecedente auf alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt. Und dennoch müssen wir mit der von der Offenbarung verbürgten Tatsache rechnen, daß nicht alle

[1]) Vgl. Pohle, S. 368 f.
[2]) Pohle, S. 369, 371, 374 und 379.
[3]) Bartmann, II, 54, 55.

Menschen wirklich gerettet werden, sondern viele aus eigner Schuld ewig verlorengehen. Man vergleiche dazu Röm. 8, 29: „Die er vorher erkannte, hat er vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes", und Matth. 25, 41: „Weichet von mir, ihr Verfluchten in das ewige Feuer." Diese Prädestination, nach welcher ganz bestimmte Menschen zur ewigen Seligkeit vorbestimmt sind, ist wesentlich verschieden von dem allgemeinen Heilswillen Gottes, durch den er beschlossen hat, alle Menschen zu erlösen und selig zu machen. Diesen Heilswillen nennt man Prädestination im weiteren Sinne (praedestinatio specialis). „Der allgemeine Heilswille ist ein bedingter, der besondere ein absoluter. Jener ist von der freien Mitwirkung der Geschöpfe abhängig, dieser gründet einfach in Gottes ewigem Ratschluß." (Bartmann, II, 59).

4) Die Lehre von der Reprobation der Verworfenen.

Das Gegenstück zur Prädestination ist die Reprobation. Da von einer absoluten und positiven Vorherbestimmung zur Hölle (vgl. Prädestinationslehre Calvins) keine Rede sein kann, sondern die ewige Höllenstrafe nur der vorausgesehenen Todsünde angedroht werden kann, so läßt sich die Reprobation definieren als die Zurückweisung derjenigen Menschen von der ewigen Seligkeit, welche verlorengehen.

Das Verhältnis von Gnade und Willensfreiheit.

Die Untersuchung über das Verhältnis von Gnade und Freiheit läßt sich von zwei entgegengesetzten Polen aus durchführen. Entweder geht man zuerst von der Gnade aus und dringt dann zum tieferen Verständnis ihres Verhältnisses zur Willensfreiheit vor, oder man nimmt die Tatsache der Freiheit zum Ausgangspunkt und erforscht von diesem uns bekannteren und näherliegenden Standpunkt aus die Art und Weise der Gnadenwirkung. Die beiden Pole — Gnadenwirksamkeit und Willensfreiheit — sind kirchliche Dogmen, an denen alle Theologen unverbrüchlich festhalten müssen. Darum sagt Bartmann II, 66: „Der menschliche Wille bewahrt unter dem Einfluß der Gnade seine volle Freiheit. De fide."

IIa) Von der heiligmachenden oder habituellen Gnade. Die Rechtfertigung.

Die wirkliche Gnade verhält sich zur jetzt zu behandelnden heiligmachenden Gnade (gratia sanctificans oder iustificationis) wie das Mittel zum Zweck. Sie zielt nämlich letztlich darauf ab, den Zustand der Heiligkeit — daher auch habituelle Gnade (gratia habitualis) — zu begründen, wo er noch nicht besteht, oder zu erhalten bezw. zu vermehren, wo er schon vorhanden ist. Wir gliedern den Stoff so, daß wir

1) die Rechtfertigung seitens Gottes,
2) die Rechtfertigung seitens des Menschen,
3) ihren Zustand,
4) ihre Eigenschaften,
5) ihre Früchte behandeln.[1])

1) Die Rechtfertigung seitens Gottes.

„In der Rechtfertigung werden die Sünden von Gott nicht zugedeckt, sondern wahrhaft und wirklich getilgt. De fide." (Bartmann, II, 78). Für die kath. Kirche wird der sündhafte Mensch durch die Rechtfertigung aus dem Stande der Ungerechtigkeit und des göttlichen Zornes in den Stand der Gnade und Kindschaft Gottes versetzt. Nach der kath. Lehre hat die Rechtfertigung einen zweifachen Charakter: negativ schließt sie die Sündenvergebung, positiv die Heiligung in sich. Bartmann, II, 81 sagt auch bekräftigend: „Die Rechtfertigung besteht nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern auch in einer wahrhaft inneren Erneuerung und Heiligung. De fide."

2) Die Rechtfertigung seitens des Menschen.

„Die Rechtfertigung ist zwar ein Akt der göttlichen Gnade, aber beim Erwachsenen bedingt durch seine sittliche Vorbereitung. De fide." Gott will eben, daß der Mensch sich mit der wirklichen Gnade weiter betätigt, während die Reformatoren annehmen, daß er sich passiv verhalten soll. Das Kind, welches noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, kann diese Vorbereitung nicht leisten, es erhält die Rechtfertigung durch die Taufe.

[1]) Vgl. Pohle, S. 430.

„Die erste und wichtigste Disposition für die Rechtfertigung ist der Glaube. De fide."
„Zur Rechtfertigung ist der Fiduzialglaube weder erforderlich noch genügend, notwendig ist der Bekenntnisglaube. De fide." In diesem Glaubenssatz ist der dogmatische Unterschied zwischen dem kath. und prot. Rechtfertigungsglauben ausgesprochen. Nach der kath. Lehre ist dieser Glaube eine Zustimmung (Bekenntnis) zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten, während die Protestanten ihn nur als ein Vertrauen (fiducia) auf die in Christus geoffenbarte Gnade und Barmherzigkeit ansehen.
„Außer dem Glauben werden von den Erwachsenen noch andere Tugendakte zur Rechtfertigung gefordert; der Glaube allein rechtfertigt nicht. De fide."[1])

3) Die Rechtfertigung als Zustand.

Das Wesen der Rechtfertigung wie auch der ganze Vorgang ist für uns ein Geheimnis. Wir können weder den rechtfertigenden Gott, noch die gerechtfertigte Seele, noch die rechtfertigende Tat Gottes beurteilen. Trotzdem lassen sich auf Grund der Offenbarung und der Kirchenlehre auch mit Bezug auf ihre innere Natur einige sichere Schlüsse gewinnen, vor allen anderen der, daß sie philosophisch als 'permanente Qualität' gefaßt werden muß. Durch diese erste und wichtigste Charakteristik wird aber schon ein zweifacher Irrtum ausgeschlossen: a) die Möglichkeit ihrer Einreihung unter die wirklichen Gnaden, b) die Möglichkeit ihrer Identifikation mit dem Hl. Geist als der unerschaffenen Gnade. „Die heiligmachende Gnade ist eine physisch bleibende, nach Art eines Habitus der Seele anhaftende Qualität."[2]) Die unmittelbare Wirkung der heiligmachenden Gnade besteht in der tatsächlichen Sündenvergebung und der formellen Heiligung. Sie macht uns zu Kindern Gottes und Erben seines Reiches. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch zu einem Tempel des Hl. Geistes. Dieser nimmt nicht bloß durch seine Gnadengaben, sondern persönlich in der Seele des Gerechtfertigten Wohnung. Mit der heiligmachenden Gnade

[1]) Vorhergehende De-fide-Stellen sind Bartmann, II, 87, 90, 91, 93 entnommen.
[2]) Bartmann, II, 101.

sind viele andere Tugenden verbunden. Das Tridentinum nennt zuerst die theologischen. Es behauptet, sie würden mit der heiligmachenden Gnade eingegossen (infundere). „Bei der Rechtfertigung selbst empfängt der Mensch zusammen mit der Sündenvergebung gleichzeitig alles durch Jesus Christus Eingegossene, insonderheit Glauben, Hoffnung und Liebe.“ [1])

4) Die Eigenschaften der Rechtfertigung.

Die Eigenschaften der Rechtfertigung sind notwendige, aus ihrem Wesen fließende Bestimmungen.
„Niemand kann ohne eine spezielle göttliche Offenbarung über seinen Gnadenstand Glaubensgewißheit besitzen, und deshalb besteht keine Pflicht, an ihn zu glauben. De fide.“ [2])
„Die Rechtfertigungsgnade kann durch gute Werke vermehrt werden, sie ist deshalb nach dem Grade der Mitwirkung verschieden. De fide.“ [2])
„Nicht nur durch den Unglauben, auch durch jede andere Todsünde geht die Rechtfertigung verloren. De fide.“ [2])
„Mit der heiligmachenden Gnade geht der Habitus der Liebe verloren, nicht aber der des Glaubens und der Hoffnung. De fide.“ [2])

5) Die Früchte der Rechtfertigungsgnade.

Der Gnadenstand des Gerechtfertigten bedingt als vorzügliche Frucht der Rechtfertigung die Verdienstlichkeit der guten Werke. Wir müssen mit Bezug auf das übernatürliche Verdienst drei Grundfragen beantworten:

a) die Wirklichkeit des Verdienstes,
b) seinen Grund oder seine Bedingungen,
c) seinen Gegenstand.

a) Die Wirklichkeit seines Verdienstes.

Die Heilige Schrift und die Überlieferung halten unentwegt an der Existenz übernatürlicher Verdienstwerke im Gerechtfertigten fest. Vgl. Matth. 5. 12: „Freuet euch und frohlocket; denn euer Lohn ist groß im Himmel.“ „Die guten

[1]) Bartmann, II, 108.
[2]) ebda, II, 108, 114, 116, 117.

Werke, welche der Gerechtfertigte mit der Gnade verrichtet, sind vor Gott verdienstlich. De fide.“ [1])

b) Die Bedingungen des Verdienstes.

Es kommen drei Bedingungen des Verdienstes in Betracht:

aa) „Von seiten Gottes die Verheißung, unsere guten Werke in Gnaden anzunehmen und übernatürlich zu belohnen.“ [2])

bb) „Von seiten des Menschen fordern die Theologen sowohl den Pilgerstand (status vitae) als den Gnadenstand.“ [2])

cc) „Von seiten des Werkes ist erforderlich, daß es frei vollbracht wird, an sich sittlich gut ist und aus einem übernatürlichen Motive verrichtet wird.“ [3])

Alle guten Werke haben nicht den gleichen sittlichen Wert, sie können hingegen sehr ungleich sein.

c) Der Gegenstand des Verdienstes.

Unter der Voraussetzung, daß die erste Rechtfertigungsgnade (gratia prima) unter keinen Umständen als Verdienstobjekt gelten kann, ist es ein Glaubenssatz, daß die Vermehrung dieser absolut unverdienbaren Gnade, d. h. die sog. zweite Gnade (gratia secunda), durch gute Werke wahrhaft verdient wird.[4]) Infolgedessen sagt Bartmann, II, 124: „Der Gerechte verdient durch seine guten Werke die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und die Vermehrung der Glorie. De fide.“

Die Sakramente sind Mittel, durch die uns Gnadenkräfte des übernatürlichen Lebens vermittelt werden. „Christus, unser Erlöser, läßt als mystisches Haupt seiner Kirche ohne Unterlaß die Gnadenkräfte des übernatürlichen Lebens in die Glieder seines Leibes einströmen. Er tut das vorzüglich und ordentlicherweise durch die Sakramente.“ [5])

[1]) Bartmann, II, 118.
[2]) ebda, II, 121.
[3]) ebda, II, 122.
[4]) Vgl. Oswald, Lehre v. d. Heiligung, S. 103.
[5]) Bartmann, II, 124.

2) Die calvinische Gnadenauffassung.

Eugène Choisy unterscheidet in seiner Abhandlung „Calvin's Conception of Grace" in Whitley's „The Doctrine of Grace" zwei Arten der Gnade bei Calvin:

a) die allgemeine Gnade (General Grace),
b) die besondere Gnade (Special Grace).

a) Die allgemeine Gnade.

Nach Calvins Anschauung ist die Menschheit durch den Fall im Paradiese verderbt. Sie würde dem völligen Ruin preisgegeben sein, wenn Gott nicht die Vernichtung seines Schöpferwerkes durch die Wirksamkeit seiner allgemeinen Gnade verhindert hätte. Kraft dieser Gnade gibt es eine allgemeine Offenbarung für alle Menschen einschließlich der Heiden. „By general Grace God confers, even on the wicked, virtues, which are by no means natural. By this Grace man is not deprived of the light of reason; he has imprinted on his understanding an instinct which prompts him to uphold society, civil order, government, policy."[1]) Calvin selbst sagt: „Es ist gewiß, daß bis jetzt alle Ehrlichkeit unter den Menschen verschwunden sein würde, wenn es keine wunderbare göttliche Vorsehung gäbe." (28, 10).

Die allgemeine Gnade wirkt auf die Seele aller Menschen. Jedoch ertötet sie nicht den Keim der Sünde oder rettet die Menschen für das ewige Leben. „But it does restrain the power of sin in them."[1])

Es gibt nun nicht auf der einen Seite eine Teilwelt, in der die göttliche Gnade wirkt, und auf der anderen Seite eine Teilwelt, die jenseits der göttlichen Gnade liegt, ein Reich völligen Übels. „God's Grace is among pagans, even as among Jews and Christians. Indeed, God's Grace is not only in the religious life, but in the ordinary life. All is the gift of God."[1])

Der Staat, die Gesellschaft, die Politik und Wissenschaft sind von Gott abhängig, da sie ja Gaben seiner allgemeinen Gnade sind. Aber sie sind unabhängig von der Kirche, welche eine andere Einrichtung Gottes ist. Ein Christ sollte Gottes Gaben nicht vernachlässigen. Diese

[1]) Whitley, S. 229.

verachten, hieße Gott selbst verachten. Alles, was in der bürgerlichen und christlichen Gesellschaft gut ist, zeigt dieselbe Liebe desselben Gottes. Leider gibt es auch Böses überall in der Welt. „Really, the truth is that good is everywhere, evil is everywhere. Evil is everywhere, because even among the faithful, the corruption of nature persists; good is everywhere, because even the unbelieving are the object of God's Grace. But everywhere good comes from God and His Grace."[1])

b) Die besondere Gnade.

Der allgemeinen Gnade Gottes, die sich in Natur und Gewissen auswirkt, steht die besondere Gnade gegenüber, deren Dokument die Bibel, die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testamentes ist. (Vgl. ebda, S. 231).

Wegen der Bedeutung dieser Gnadenart im System Calvins und wegen ihrer Sonderstellung im Rahmen der anderen Gnadenlehren — auf ihr beruht die Prädestinationslehre Calvins — müssen wir im folgenden etwas ausführlicher werden. Wir legen in der Hauptsache Calvins „Institutio" und Göhlers „Calvins Lehre von der Heiligung" zugrunde. Calvin widmet der Lehre von der Gnade keinen besonderen Abschnitt in seinen Werken, und doch nimmt sie in seinem Denken eine bedeutende Stellung ein. Um unserer Aufgabe einigermaßen gerecht zu werden, wollen wir versuchen, Calvin möglichst oft mit eigenen Worten über die Gnade sprechen zu lassen.[2])

Die Wiedergeburt des Menschen ist allein möglich durch Gottes Gnade. „Unsere Wiedergeburt ist ganz und gar Gottes Werk." (3, XV, 7). Die Heiligung des Menschen — „Heiligung heißt Abgrenzung, Scheidung, Trennung vom Profanen. Sanctificatio ist gleich segregatio und separatio" (Göhler, S. 19) — wird in der Wiedergeburt durch Jesus Christus und den Hl. Geist bewirkt. Diese Tatsache beweist, daß die Wiedergeburt das Werk der göttlichen Gnade ist. Die Stelle Eph. 2, 10 „Wir sind sein Werk" bezieht Calvin auf die Wiedergeburt (vgl. auch Göhler, S. 23). „Die

[1]) ebda, S. 230.

[2]) Die Zahlen der Belegstellen beziehen sich auf die betr. Bände der Werke Calvins. Die „Institutio Christianae Religionis" von 1559 wird nach Buch, Kapitel und Abschnitt übersetzt angeführt.

Gläubigen — als Adams Kinder fehlerhaft und verkehrt — werden durch Christi Gnade geistlich wiedergeboren, damit sie anfangen, neue Menschen zu sein. Also was überhaupt gut in uns ist, ist das übernatürliche Werk Gottes." (3, XVII, 9). Der Mensch kann bei der Wiedergeburt nicht mitwirken. Jede Beteiligung des Menschen hebt das Gnadenwirken Gottes als solches auf. „Gott ist nicht der hilfsbereite Unterstützer, sondern der alleinige Urheber der Wiedergeburt."[1])

Jesus Christus darf niemals von der Wirksamkeit des Hl. Geistes getrennt werden. „Der Geist ist nur in Jesus Christus zu finden. Deswegen heißt es, auf ihm habe der Geist geruht. Christus kann nicht von seinem Geiste gewaltsam getrennt werden, so daß er gleichsam tot und ohne seine Kraft wäre." (51, 186). „Dieses wechselseitige Wirken Jesu Christi und des Hl. Geistes bedeutet für die Wiedergeburt, daß sie nun durch das stellvertretende Eintreten Jesu Christi und das gleichzeitige Gnadenwirken des Hl. Geistes möglich ist."[2]) Die einzige Möglichkeit, durch welche diese weite Entfernung zwischen Gott und Mensch überwunden werden kann, ist der Glaube. Durch ihn kann sich der Mensch zu Gott erheben. „Es gibt keinen Gläubigen, der nicht auch heilig wäre; und umgekehrt gibt es keinen Heiligen, der nicht auch gläubig wäre." (51, 145). Nur der Mensch, der von Gottes Gnade erfaßt wird, den Gott vor allen andern ausgewählt hat, kann wiedergeboren werden. Diesen eigentlichen Ursprung der Wiedergeburt müssen wir uns immer vor Augen halten. Calvin spricht oft vom Ursprung der Buße. Mit Buße meint er Wiedergeburt. Diese Tatsache bezeugt auch Göhler, S. 29: „Zur Klärung der Begriffe ist vorher zu bemerken, daß Wiedergeburt und Buße als Verwirklichung der Heiligung für Calvin identisch sind."

Wir haben es mit einer ganz anderen Ebene zu tun, wenn Calvin die „echte und ernsthafte Gottesfurcht" als den Ursprung der Buße bezeichnet. (Vgl. 3, III, 5). Er spricht da von den menschlichen Voraussetzungen, die für eine Bußwendung bestehen. Solche Voraussetzungen sind

[1]) Göhler, S. 24.
[2]) Göhler, S. 28.

die Erkenntnis und das Beklagen der Sünde. (Vgl. 3, III, 7). Man vergleiche ebenfalls Göhler, S. 31: „Es ist aber zu beachten, daß solche Gewissensängste (Erkenntnis und Beklagen der Sünde) von der Buße wegleiten, wenn sie nicht durch die Erkenntnis der göttlichen Gnade erwacht sind. Der Mensch haßt nur dann die Sünde ernsthaft, wenn er schon im Glauben und in der Gemeinschaft mit Gott steht."

Nur die Gnade Gottes kann mit dem Glauben die Erkenntnis der Sünde als Vorbereitung zur Buße wirken. „Man wird nicht vorher von wahrhafter Gottesfurcht berührt, als bis man mit einem gesunden Geist begabt ist. Aber Jeremias bezeugt, diesen habe er durch die einzigartige Gnade Gottes erhalten." (38, 674). Wir erkennen hier also, daß der Ursprung der Buße als Gottesfurcht nicht von dem Ursprung der Buße in Gottes Gnade getrennt werden kann. Dann geben uns ja auch die Gnadenerweise des göttlichen Wohlwollens in dieser Welt einen „Vorgeschmack" der himmlischen Seligkeit. (Vgl. 3, IX, 3).

Nicht nur zu Beginn der Wiedergeburt, sondern während ihres ganzen Vollzuges bedarf der Wiedergeborene der göttlichen Gnade. Heiligung und Rechtfertigung sind die „Doppelte Gnade" Jesu Christi. Dieser Begriff der „Doppelten Gnade" wurde von Calvin selbst geprägt. Er führt 3, XI, 1 aus: „Christus wird von uns im Glauben ergriffen und in Besitz genommen. Durch diese Anteilnahme an ihm empfangen wir vor allem die 'Doppelte Gnade'." Es ist sehr wichtig, beide Gnadenarten deutlich zu unterscheiden; denn die Weise ihrer Wirkung ist verschieden. „Gott beginnt die Heiligung in seinen Erwählten und führt sie während des ganzen Lebens so allmählich und zuweilen so langsam fort, daß die Erwählten vor seinem Gericht immer noch dem Todesurteil verfallen sind. Er rechtfertigt aber nicht nur teilweise, sondern so, daß die Erwählten furchtlos im Himmel erscheinen dürfen, gleich als ob sie mit der Reinheit Christi angetan wären." (3, XI, 11). Wir sehen also, daß die Heiligung sich nur allmählich und teilweise, die Rechtfertigung hingegen ganz und gar durchsetzt. Wegen dieser verschiedenartigen Wirksamkeit beider Gnadenarten müssen wir ihren Unterschied streng fest-

halten. „Der Grund, weshalb wir beide Gnadenarten nötig haben, ist darin zu suchen, daß der Mensch wegen des unvollkommenen Vollzuges der Heiligung in diesem Leben stets sündhaft bleibt und der Vergebung bedarf. In der zukünftigen Vollendung fällt die Heiligung mit der Rechtfertigung zusammen, wird der Mensch die Reinheit erhalten.“ [1])

Das göttliche Gnadenwirken wird dadurch einheitlich, daß Rechtfertigung und Heiligung stets gleichzeitig von Gott geschenkt werden und auch gleichzeitig vom Menschen aufgenommen werden können. „Man kann die Gerechtigkeit Christi nur mit der Heiligung ergreifen. Christus rechtfertigt keinen, den er nicht zugleich heiligt.“ (3, VI, 1). Heiligung und Rechtfertigung sind eine Gnade Gottes, genau wie Sonnenwärme und Sonnenlicht untrennbar sind.

Da Gott nun beide Gnadengaben gleichzeitig schenkt, ist es unmöglich, die Heiligung zeitlich und genetisch der Rechtfertigung folgen zu lassen. Eine solche einseitige Auffassung dieses Gnadenverhältnisses wird unter keinen Umständen durch Calvins Äußerungen erhärtet, daß die Rechtfertigung die hauptsächliche Grundlage des Heils und die Heiligung erst die zweite Gnade sei. Diese Vorordnung meint kein zeitliches Nacheinander; denn dafür ist unsere Darstellung der Institutio Beweis genug, welche die Lehre von der Heiligung vor der Lehre von der Rechtfertigung entwickelt. Calvin stellt das Verhältnis grundsätzlich so dar, daß Gott den Menschen gleichzeitig heiligt und rechtfertigt.[2])

Obschon Calvin den unbedingten göttlichen Anspruch des Gesetzes darin begründet, daß es dem Menschen die vollkommene Gerechtigkeit zeigt, so lehnt er doch grundsätzlich ab, daß die Menschen durch die Erfüllung der Gesetzesforderungen gerecht werden können. Die Ursache für die Ablehnung der Werk- oder Gesetzesgerechtigkeit ist nicht darin zu suchen, daß das Gesetz die vollkommene Gerechtigkeit nicht lehre, sondern darin, daß der Mensch unfähig ist, gute Werke zu tun, um das Gesetz zu erfüllen.[3]) „Wir leugnen nicht, daß im Gesetz die ganze Gerechtigkeit

[1]) Göhler, S. 86.
[2]) Vgl. ebda, S. 88.
[3]) Vgl. ebda, S. 89.

gefordert wird.“ (45, 612). „Wir geben zu, daß die Täter des Gesetzes gerecht wären, wenn es solche gäbe.“ (50, 209). Die Schriftsteller, welche lehren, daß allein die Täter des Gesetzes gerecht werden können, beweisen damit nur, daß kein Mensch zur Gerechtigkeit gelangen kann. „Der Fehler liegt nicht bei der Lehre des Gesetzes, sondern bei den Menschen.“ (45, 612). „Man kann von dem sagen, er sei durch Werke gerechtfertigt, in dessen Leben die Reinheit und Heiligkeit zu finden ist, die vor Gottes Thron das Urteil der Gerechtigkeit verdienen würde, und der sich durch die Vollkommenheit seiner Werke vor Gottes Gericht verantworten und rechtfertigen könnte.“ (3, XI, 2). Göhler sagt im Anschluß an diese Definition Calvins, S. 90; „Das Urteil der Gerechtigkeit verdienen nur die Werke, die vor Gottes Gericht bestehen können. Wüßten die Papisten, daß sie vor Gott, dem einzigen Richter, stünden, dann müßten sie erkennen, daß alle Werke, auch die scheinbar guten und besten, unvollkommen sind.“

Da nun alle Werke unvollkommen sind, sind auch die Werke der Wiedergeborenen verworfen. Trotzdem sie durch Gottes Gnade gewirkt sind, können sie doch nicht Gott genug tun, weil auch sie immer unvollkommen bleiben. „Alle unsere Werke, ich sage sogar die Werke, die durch die Kraft des Geistes gewirkt sind, sind wie befleckt von irgendeinem Makel, und Gott könnte keines von ihnen annehmen, wenn er gerecht richten wollte.“ (46, 20/21).

Die Werke scheiden also ausnahmslos für den Erwerb der Gerechtigkeit aus. Sie werden ersetzt durch den Glauben, der alles erfüllt, was die Werke nicht geben können. Er erfaßt die Gerechtigkeit Jesu Christi außerhalb des Menschen. „Wer unter Ausschluß der Gerechtigkeit der Werke die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben ergreift, wird durch den Glauben gerechtfertigt und erscheint mit dieser Gerechtigkeit bekleidet vor Gott nicht als Sünder, sondern gleichsam als Gerechter.“ (3, XI, 2). „Rechtfertigung heißt also nichts anders als Sündenvergebung und Anrechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi.“[1]) „Aus der Rechtfertigung durch den Glauben folgt nicht, daß der Glaube untätig ist, noch daß die Gläubigen keine guten Werke tun; denn hier

[1]) Vgl. Göhler, S. 90.

steht nicht die Frage zur Erörterung, ob die Gläubigen das Gesetz erfüllen müssen, soweit sie können — das steht außer Zweifel — sondern die Frage, ob sie mit den Werken die Gerechtigkeit erwerben können. Das ist aber unmöglich.“ (50, 209). Göhler erklärt S. 91: „Nur für die Rechtfertigung gilt der ausschließende Gegensatz von Glaube und Werken. Aber hierfür auch ganz.“

Wenn Gott sich des verlorenen Sünders annimmt, so tut er das aus reinem Erbarmen. Er beachtet die Werke nicht, die nur Strafe verdienen. „Die Annahme sieht nicht auf die Gerechtigkeit des Menschen, sondern ist ein deutliches Zeichen der göttlichen Güte gegen die elenden Sünder, die eine so große Wohltat überhaupt nicht verdienen.“ (3, XVII, 4).

Freilich ist die Rechtfertigung des Gläubigen etwas von der Rechtfertigung des Sünders verschieden. Sie ändert aber nichts an dem Glaubensartikel: „Gott rechtfertigt die Seinen immer aus Gnaden.“ (23, 719).

Deshalb darf die Rechtfertigung der Werke nicht mit der Rechtfertigung durch Werke verwechselt werden. Beide Arten der Rechtfertigung unterscheiden sich nicht dadurch, daß in der ersten die Werke verworfen werden, in der zweiten aber die Werke die Gerechtigkeit mitverdienen können. Zwischen der Rechtfertigung der Wiedergeborenen und der der ersten besteht allein der Unterschied, daß in ihr Gottes Gnade, nur Gottes Gnade, auch die verdienstlosen Werke ergreift. „Gott rechtfertigt unsere Person und selbst unsere Werke allein durch den Glauben.“ (23, 719). Diese Werke können ebenso wie die Personen nur dadurch gerechtfertigt werden, daß sie mit der fremden Gerechtigkeit Christi bekleidet werden. Die Rechtfertigung der Werke kann nicht mit der Rechtfertigung aus dem Glauben in Widerspruch geraten, da von dieser die Rechtfertigung der Werke immer abhängt. Auch hier gilt unbedingt der Satz, daß niemand durch die Werke des Gesetzes, sondern allein durch den Glauben, ohne Hilfe der Werke, gerechtfertigt werden kann. Nur unter dieser umfassenden Voraussetzung, aber niemals im Widerspruch zu ihr, kann die Frage entstehen, ob die Werke des Wieder-

geborenen von der Glaubensrechtfertigung ausgeschlossen sind.[1])

Bei der Belohnung der guten Werke kann Gott nicht auf ihr Verdienst oder ihre Würdigung sehen; denn kein Werk ist so vollkommen, daß es von Gott auf Grund eines Rechtsanspruchs (merito) anerkannt werden könnte. „Daher ist unsere einzige Zuflucht, daß er uns aus lauter Güte annimmt und rechtfertigt, ohne unsere Sünden anzurechnen. Nachdem er uns in Sünden aufgenommen hat, nimmt er auch unsere Werke durch seine Gnade an. Von dieser Annahme hängt der Lohn ab." (50, 65). „Wenn Gott uns Lohn verheißen hat, so geschieht das nicht, weil wir dessen würdig sind, sondern weil es ihm gefällt, so Gnade auf Gnade zu häufen, und das alles aus lauter schenkender Güte." (50, 75). Darum kann die Belohnung der Werke niemals einen Verstoß gegen die freie Gnade Gottes bedeuten, sie ist vielmehr eine Steigerung seiner Gnade, indem Gott aus seiner Güte zur Rechtfertigung des Sünders und seiner Werke noch die Verheißung ihrer Belohnung hinzufügt.[2])

Das Heil des Menschen hängt ab von seiner Gemeinschaft mit Jesus Christus. „Der himmlische Vater hat in unserem Herrn Jesus Christus von Ewigkeit her diejenigen erwählt, die er als die Seinen zu seiner Kirche zählen will. Wenn wir mit Christus Gemeinschaft haben, so haben wir also ein hinreichend klares Zeugnis dafür, daß wir zu den Erwählten Gottes und zu seiner Kirche gehören." (1, 74). „Christus ist also der Spiegel, in dem wir unsere Erwählung betrachten und ohne Täuschung erkennen können." (3, XXIV, 5). Hierzu sagt Göhler, S. 99f: „Diese geistliche Glaubensgemeinschaft mit Jesus Christus stellt sich aber in der Heiligung und Rechtfertigung des Menschen dar. Darum kann dem Menschen die Tatsache, daß er von Gott geheiligt und gerechtfertigt ist, ebenso gewiß machen, daß er von Gott erwählt ist, wie die Tatsache, daß er in die Gemeinschaft mit Jesus Christus aufgenommen ist. Bezeichnend für Calvin ist nun, daß die Heiligung ihm ebenso wie die Rechtfertigung ein Erweis der Erwählung

[1]) Vgl. Göhler, S. 96.
[2]) Vgl. Göhler, S. 98.

sein kann. Diese gleiche Bedeutung der Heiligung für die Begründung der Heilsgewißheit folgt aus dem Grundsatz, daß der Mensch nicht gerechtfertigt werden kann, ohne geheiligt zu werden. Kann also der Mensch an seiner Rechtfertigung seine Erwählung erkennen, dann muß das gleiche für die Heiligung gelten. Wir sehen hier deutlich, wie das Problem der Heilsgewißheit auf die Fragen des Verhältnisses der Heiligung zur Rechtfertigung zurückgeht." Die zweifellose Gewißheit besteht für den Menschen nur darin, „daß Jesus Christus unser Anwalt ist, und daß sein Tod die Genugtuung für unsere Sünden ist." (23, 717).

In nur scheinbarem Widerspruch zu der Aussage, daß der Glaube in Ungewißheit zusammenbricht, wenn er sich auf die Werke stützt, steht nun die andere, daß der Gläubige seines Heils gewiß werden kann, wenn er an der Wirksamkeit des Hl. Geistes in seinen Werken erkennt, daß er ein Wiedergeborener ist. „Diejenigen, die von Gottes Geist regiert werden, werden zu seinen Söhnen gerechnet. Denn an diesem Zeichen erkennt Gott die Seinen. Unter diesem Kennzeichen ist von Paulus die Heiligung verstanden. Denn Gott hält nur seine Erwählten für würdig, geheiligt und zu seinen Söhnen ausgesondert zu werden." (49, 147). Die Heiligung ist also das andere Kennzeichen, an dem der Mensch seine Erwählung erkennen kann. Die Werke sind deshalb Zeichen für die Erwählung, weil von ihnen der Mensch auf die Wirksamkeit des Hl. Geistes und damit auf Gottes Gnadenbeschluß rückschließen kann.[1]) „Die Heiligen sehen in den Werken nichts anderes als Gaben Gottes, an denen sie Gottes Güte wiedererkennen können, und zeigen ihre Berufung, aus denen sie auf ihre Erwählung schließen können." (3, XIV, 20).

„Wir müssen vom Geiste Gottes regiert werden, um in ganzer Heiligkeit und Gerechtigkeit unseren Weg gehen zu können. Nun ist aber dieser Geist unserem Herrn Jesus Christus gegeben worden. Er muß also regieren, d. h. während er im Himmel ist, muß er nichtsdestoweniger zu uns herabsteigen, nicht im Fleisch, aber durch die unschätzbare Kraft seines Geistes." (46, 82).

[1]) Vgl. Göhler, S. 100.

Die innere Einheit und Geschlossenheit von Rechtfertigung und Heiligung wird bestimmt durch die Lehre von der Gnadenwahl Gottes (Prädestinationslehre). Die Beziehung der Rechtfertigung und Heiligung zur Erwählung Gottes wird an Calvins Auslegung von Röm. 8, 30 klar. Paulus beschreibt hier den ordo misericordiae Dei: „Gott beruft, welche er erwählt hat; Gott rechtfertigt, welche er berufen hat, Gott verherrlicht, welche er gerechtfertigt hat.“ Nach Calvins Auffassung ist nun in der iustificatio, dem dritten Gliede dieses ordo, die Wiedergeburt zum neuen Leben, also die Heiligung, miteinbegriffen. Die göttliche Gnade führt den Menschen auf dem ordnungsgemäßen Wege der Erwählung, Berufung, Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung zu Gott. Durch die Rechtfertigung und Heiligung offenbart Gott seine ewige Erwählung. „Die Berufung und Rechtfertigung ist die Kundgabe der göttlichen Erwählung. Denn durch sie werden diejenigen zur Gemeinschaft der Kirche gesellt, die dazu bestimmt waren, bevor sie geboren wurden.“ (1, 540). Es gibt keinen andern Weg für den Eintritt in die himmlische Herrlichkeit als über die Rechtfertigung und Heiligung. Sie sind die Deklaration, die Kundgebung der göttlichen Erwählung. Damit ist das im Gnadenwege Gottes selbst begründete enge Verhältnis zwischen den beiden Gnadengaben Christi und der Gnadenwahl Gottes aufgewiesen. Die Erwählung ist die Voraussetzung der Rechtfertigung und Heiligung und verwirklicht sich in beiden. Dieser Bestimmung des engen Verhältnisses kommt die Rechtfertigung, wie sie die Reformatoren verstanden haben, selbst entgegen. Denn die Rechtfertigung ist nach reformatorischer Lehre ein gleiches Gnadendekret Gottes wie die Erwählung. Wie Gott den Sünder als seinen Erwählten erklärt, so rechtfertigt er gleichzeitig den Sünder, indem er das Gnadenurteil der Sündenvergebung über ihn fällt. Anders steht es um die Verknüpfung der Heiligung mit der Erwählung. „Die Erwählung nimmt dem Menschen nicht die Pflicht ab, ein gerechtes und heiliges Leben zu führen, sondern legt ihm diese Pflicht gerade auf. Denn das Ziel der Erwählung ist gerade die Heiligung des Lebens.“ (51, 269/70). „Fälschlich wird die Heiligkeit des Lebens von der Gnade

der Erwählung getrennt.“ (51, 148). „Die Heiligung kann gar nicht mit der Erwählung in Widerspruch geraten, weil sie ihre Frucht und Folge ist.“ (51, 147/8).
„Die Gottesfurcht der einen und die Sorglosigkeit der anderen haben eben ihren Grund darin, daß Gott die einen zur Heiligkeit erwählt, die anderen sich selbst überlassen hat.“ (51, 272).
Diese Verknüpfung gleicht aber nicht der wechselseitigen Verbundenheit von Heiligung und Rechtfertigung. Denn Heiligung und Erwählung sind so verknüpft, daß die Erwählung in der Anordnung vorangeht. Auf dieses Verhältnis ist wirklich das Bild einer gewachsenen Frucht anzuwenden. Das Verhältnis der Heiligung zur Rechtfertigung ist umkehrbar, das Verhältnis zur Erwählung dagegen nicht. Die Erwählung ist die Ursache der Heiligung. Die Erwählung und die Heiligung des Menschen scheinen ihrem Anliegen nach weit auseinanderzugehen, indem die eine Lehre das Heil in Gottes verborgenem, ewigen Ratschluß und die andere Lehre in einer wirklichen Umkehr des menschlich-irdischen Lebens sieht. Der Grund, weshalb Calvin die Heiligung von der Erwählung abhängig macht, ist darin zu suchen, daß er das Heil des Menschen allein in dem gnädigen Erbarmen Gottes begründet sah. „Niemals würden wir ganz davon überzeugt sein, daß unser Heil aus den Quellen des gnädigen Erbarmens Gottes fließt, wenn uns nicht seine gnädige Erwählung bekanntgeworden wäre. Gottes Gnade tritt dadurch ins helle Licht, daß er nicht alle ohne Unterschied in die Hoffnung auf Erlösung hineinnimmt, sondern daß er den einen gibt, was er den anderen verweigert.“ (3, XXI, 1). Weil die Heiligung ausschließlich ein Werk der Gnade Gottes ist, deshalb muß auch sie in der Erwählung Gottes begründet sein. Eine Selbstheiligung des Menschen durch eigene Kräfte ist dann unmöglich, wenn Gott allein in freier Gnadenwahl bestimmt, welche er heiligen will.[1])

Die Sakramente wollen uns Christus selbst darreichen. Daher sind sie auch Zeichen der Einheit der göttlichen Gnade in Rechtfertigung und Heiligung. Göhler sagt S. 127: „Besonders deutlich wird diese unterschiedlose Verknüpfung

[1]) Vgl. Göhler, S. 120—23.

von Rechtfertigung und Heiligung in der Gnade Christi am Sakrament des heiligen Abendmahls. Dieses Sakrament ist das Zeichen für die geheimnisvolle Vereinigung des Gläubigen mit Christus, für die durch den Geist gewirkte unio cum Christo."

„Ganz entsprechend bildet das Sakrament der Taufe letztlich die Gemeinschaft mit Jesus Christus ab." (4, XVII, 11). „Durch die Taufe wird uns zunächst die gnädige Sündenvergebung und die Anrechnung der Gerechtigkeit verheißen, dann die Gnade des Hl. Geistes, die uns zum neuen Leben umformt." (4, XIV, 5). Die Taufe macht den Sünder nicht gerecht, sondern bestärkt nur als „äußeres Zeichen der inneren und geheimen Heiligung" den Gläubigen in der Gewißheit, daß er in den christlichen Lebenskampf hineingestellt ist, in dem er während seines Lebens um die Heiligkeit ringen und Gottes Vergebung für sein Versagen empfangen muß. Der Glaube ist gleichsam der Brennpunkt, in dem sich alle göttlichen Gnadenstrahlen sammeln, und von dem sie wieder nach zwei Richtungen hin in unser Leben einbrechen, eben als Heiligung und Rechtfertigung.[1])

Wir wollen unsere Betrachtung über Calvins Gnadenauffassung mit einem anschaulichen Wort Choisys schließen: „It is said justly that the thought of Calvin is like anellip se with two focuses; intelligence and sensibility, external facts and internal experiences. So is it also with his doctrine of Grace; it is an ellipse whose two focuses are general Grace and particular Grace."[2])

3) Die Hookersche Gnadenauffassung.

Diese Untersuchung stützt sich auf das klassische Werk „Of the Laws of Ecclesiastical Polity", das Richard Hooker zur Verteidigung der Church of England schrieb. Genau wie Calvin widmet Hooker dem Begriff der Gnade keinen besonderen Abschnitt, aber sein ganzes Werk ist von ihm durchzogen. Wir lassen den Verfasser möglichst selbst sprechen, um zu einer höchst klaren Vorstellung seiner Gnadenauffassung zu gelangen.[3])

[1]) Vgl. Göhler, S. 130. — [2]) Whitley, S. 234.

[3]) Wir führen „Of the Laws of Ecclesiastical Polity" nach Buch und Seite übersetzt an.

Die allgemeine Gnade Gottes erkennen wir aus seinen Werken. „Gott hat alle Dinge geschaffen, um in ihnen Wohltätigkeit und Gnade zu zeigen.“ (I, 8, 126). Gott schenkt seine Gnade ganz freiwillig, sie kann keineswegs verdient werden. „Gott hört in seiner mustergültigen Güte nicht auf, täglich Himmel und Erde mit den reichen Schätzen seiner gänzlich freien und unverdienten Gnade zu erfüllen.“ (I, 20, 134). Hooker kommt schon früh auf die guten Werke in ihrem Verhältnis zur Gnade zu sprechen. Er nimmt hier negativ die rein katholische Haltung ein, indem er versichert, daß die Gnade durch gute Werke mit schlechter Absicht verlorengehe. „Fasten ist gut, aber gute Werke müssen auf gute und angemessene Weise verrichtet werden. Demjenigen, der bei seinem Fasten die Vorschriften der heiligen Väter, die positiven Gesetze der Kirche Christi überschreitet, muß offen gesagt werden, daß gute Werke die göttliche Gnade zu Fall bringen, wenn sie nicht in guter Absicht vollzogen werden.“ (I, 105).

Hooker fordert die Notwendigkeit der Gnade, ohne die wir nichts anfangen können. Es ist ihm unverständlich und geradezu schmerzlich, daß es Menschen gibt, erst recht kluge und begabte, welche Gottes Gnadengaben verkennen. „Ist irgendeine Bitte in der ganzen Litanei zu finden, aus der wir erkennen können, daß kein Mensch die darin erflehte Gnade oder Wohltat Gottes benötigt? Ich kann nicht ausdrücken, wie sehr es mich schmerzt, daß gewisse Dinge von Menschen angeschnitten werden, die Gott mit Gnaden des Verstandes und der Klugheit zu besseren Zwecken ausgestattet hat.“ (V, 122).

Gottes Gnade wirkt auch besonders auf unseren Verstand ein (vgl. kath. gratia illuminationis), und es ist die besondere Gnade des Hl. Geistes (the special grace of the Holy Ghost), die zur Erleuchtung unseres Geistes beiträgt. „Die Kraft der natürlichen Vernunft ist groß, eine Kraft, deren Wirkungen nichtig sind ohne die Gnade.“ (III, 265). „Hierin stimmen wir daher mit den Menschen überein, von denen menschliche Gesetze als göttliche bestimmt werden. Sie leiten die, welche ihnen zu diesem Zwecke gesetzliche Autorität verliehen haben, wahrscheinlich von den Gesetzen der Natur und Gottes vermittelst der unter

dem Einfluß der göttlichen Gnade stehenden Vernunft ab.“ (III, 271). „Die besondere Gnade des Hl. Geistes muß bei der Erleuchtung unseres Geistes mitwirken.“ (III, 265). Gott läßt den Menschen seine Gnade auch nicht bloß für eine geraume Zeit zukommen, sondern für alle Ewigkeit. Ebenso werden nicht nur einige Menschen von der Gnade ergriffen, sondern sie wird allen zugewiesen. „Weder durch ein Heer, noch durch irgendeine andere Macht, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr der Heerscharen. Diese Gnade und Gunstbezeugung des göttlichen Beistandes hat sich nicht in einem oder zwei Werken gezeigt, auch nicht für einige wenige Tage oder Jahre hat sie sich offenbart, sondern für eine lange, lange Zeit“ (Ewigkeit). (IV, 361).

Wir Menschen dürfen auch um die Gnade unseres Herrn bitten, um seine Forderungen erfüllen zu können. „Alles, was der Herr befohlen hat, wollen wir tun. Wir bitten aber mehrmals demütig und untertänig um Gnade aus den barmherzigen Händen Gottes, um das Werk zu vollbringen, das befohlen ist.“ (V, 114).

Schon die bloße Geburt eines Menschen ist ein Beweis dafür, daß Gott ihm seine Gnade (vgl. kath. gratia Dei) zuwendet. „Gerade der Umstand der natürlichen Geburt der Kinder kann als rechter Beweis dafür dienen, daß Gott den Kindern seine Gnade ohne die Taufe mitteilt.“ (V, 197).

Hooker kennt auch die besondere Gnade Christi (vgl. kath. gratia Christi). „Gott, der zu ihnen“ (den Menschen) „sprach, hat uns durch seinen eingeborenen Sohn jene Geheimnisse der Gnade und Erlösung geschenkt.“ (III, 288). Es ist doch nur ein Gnadengeschenk Gottes, daß wir Christen sind und an den Gnaden Christi teilnehmen. „Nur aus Gnade ist jeder von uns in Christus und seiner Kirche, da wir von Natur aus nur im Zustand unserer ersten Eltern sind.“ (V, 181). „Aber die Teilnahme an Christus bedeutet neben der Gegenwart Christi und seiner geheimnisvollen Verbindung mit den Teilen und Gliedern seiner ganzen Kirche einen wahren, tatsächlichen Einfluß der Gnade, durch welche das Leben, das wir leben, gemäß der Gottseligkeit das seine ist.“ (V, 184). Christus ist äußerlich und innerlich der Gebieter der Kirche. Innerlich regiert

er durch den Einfluß seiner Gnade. „Christus führt selbst das äußere Regiment in der Kirche, aber durch den geheimen inneren Einfluß seiner Gnade spendet er geistliches Leben und die Kraft zu geistlichem Antrieb für dieses Leben.“ (VIII, 253).

Durch die Taufe empfangen wir die Gnade des Geistes, haben aber noch kein Verständnis für Gottes Gabe. Erst in der Eucharistie wird uns aus Gnade klar, was die Gnade Gottes eigentlich ist. Die durch die Eucharistie verliehene Gnade ist die heiligmachende (vgl. kath. gratia sanctificans), die jede Sünde beseitigt. „In unserer Kindheit sind wir Christus einverleibt, und durch die Taufe empfangen wir die Gnade seines Geistes, ohne irgendein Verständnis oder Gefühl für die Gnade zu haben, welche Gott verleiht; in der Eucharistie empfangen wir die (wahre) Gabe Gottes, damit wir aus Gnade die Gnade erkennen, die Gott uns schenkt.“ (V, 256). „Die sündige Handlung vergibt Gott allein. Er wäscht den Fleck aus durch die heiligmachende Gnade seines Geistes.“ (VI, 65).

Die Sakramente sind Gnadenmittel, die auf Gott zurückzuführen sind. „Sakramente sind wahre Kennzeichen irgendeiner allgemein versprochenen Gnade.“ (IV, 304). Kein Mensch darf glauben, daß er zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt ist (Prädestination), ohne die Gnade der äußeren Berufung empfangen zu haben, deren sichtbares Zeichen die Taufe ist. Mit der Taufe beginnt erst das auf Gott gerichtete Leben. „So können wir uns kühn mit Hilfe der Sakramente und anderer merklichen Gnadenmittel sammeln, da der, dessen Barmherzigkeit die Mittel jetzt zu verleihen gestattet, uns auch seit langem mitgeteilt hat, daß die Prädestination nicht das Leben bringt ohne die Gnade der äußeren Berufung, in der unsere Taufe einbegriffen ist. In dieser Hinsicht halten wir gerade sie für die Tür, durch die wir in Gottes Haus eintreten, für den ersten augenscheinlichen Beginn des Lebens, für ein Siegel auf die vielleicht vorher empfangene Gnade der Erwählung.“ (V, 164). Gott der Herr hat einen besonderen Zweck im Auge, daß er Gnade durch die Sakramente verleiht. „Es liegt in einer besonderen“ (unerforschlichen) „Absicht begründet, daß die Barmherzigkeit Gottes die Sakramente

als Werkzeuge ihrer Wirksamkeit benutzt, sie mit übernatürlicher Kraft und Fähigkeit ausstattet, um Gnade in die Herzen der Menschen einzugießen.“ (VI, 66). Wir haben bereits gehört, daß Gott die Gnade durch die Macht seines Geistes wirkt. „Aber Gott und der Mensch treffen sich in einer Handlung bei einem Dritten. Wie es nämlich das Werk Gottes ist, die Gnade zu schaffen, so ist es auch sein Werk, durch die Hand der Priester ein Zeichen anzuwenden, welches andeutet, daß sein Werk dem Geist anhaftet, der es bewirken soll.“ (VI, 77).

Die Kirche tut als Hüterin so vieler Gnadenmittel viel Gutes für die Völker. Sie spendet diese Mittel frei, genau so wie Gott ihr seine Gnaden frei verliehen hat. „Die Kirche wirkt täglich viele Wunder zum Wohle der Völker. Sie tut es weder aus Betrug, noch aus irgendeinem Gewinn oder Vorteil für sich, sondern sie schenkt alles so freiwillig, wie Gott ihr seine göttlichen Gnaden verliehen hat.“ (V, 249).

Unsere Darstellung läßt hinreichend erkennen, daß Hooker noch sozusagen die Gnadenauffassung der kath. Kirche hat. Wenn er natürlich auch nicht die systematische Einteilung der kath. Gnadenlehre zeigt, so geht doch klar aus seiner ganzen Gnadenbehandlung hervor, daß er in diesem Punkte noch der alten Kirche anhaftet. Wir haben versucht, in seine Gnadenauffassung ein gewisses System hineinzubringen, und wir können auf Grund unserer Darstellung fünf Punkte unterscheiden, die sich mit der kath. Gnadenlehre decken:

a) die Gnade im allgemeinen,
b) die wirkliche Gnade,
c) die Gnade Gottes und die Gnade Christi,
d) die heiligmachende Gnade,
e) die Sakramente der Gnadenmittel.

Daß Übereinstimmungen Hookers mit der kath. Kirche vorkommen, bezeugt zuerst der Biograph Isaac Walton: „Richard Hooker's immortal pages show that he was not only a defender of our church against the Puritans, but also against the Romanists. Despite of that fact he preserv-

ed many conceptions of the Church of Rome, because the Church of England has the same right to what is historically good as the Church of Rome."[1]) Desgleichen weist Francis Paget in seinem Werk „An Introduction to the Fifth Book of Hooker's Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity" (S. 121) auf das Fortleben katholischer Bräuche und Wahrheiten in Hooker's Werk hin: „It is interesting to notice Hooker's clear and steady sense of the independence of the Church of England, both in regard to the Church of Rome and in regard to the Reformed Churches of the Continent. In regard to the Church of Rome it does not at all matter to him if the Church of England uses some ceremonies or teaches truths in common with it; for the Church of England, as a continuous part of the ancient Church, has the same proper and independent right to those ceremonies and truths which the Church of Rome has. The Church of England has no need, no reason either to shun or to seek things because Rome uses them; for it has its own right to all that is Catholic and historic."

4) Die Shakespearesche Gnadenauffassung.

Bei dieser Untersuchung gehen wir von den Personen aus, die das Wort 'grace' in den Mund nehmen; denn nur grace kommt für die theologische Auswertung in Betracht. Die Reihenfolge der Personen ist proportional der Häufigkeit des Gebrauches dieses Wortes.

a) Duke.

„Juliet: I do repent me, as it is an evil
And take the shame with joy.

Duke: There rests.
Your partner, as I hear, must die to-morrow
And I am going with instruction to him.
Grace go with you, Benedicite."

Der Duke als Mönch wünscht Juliet, die in schwerer Sünde liegt und dadurch sehr schwach ist, daß Gott ihr die grace = 'wirkliche Gnade' in erhöhtem Maße zukommen

[1]) The Life of Richard Hooker, S. 39.

lasse. Aus dem Merkmal der Übernatürlichkeit der wirklichen Gnade folgt die Unfähigkeit der bloßen Natur, aus sich selbst und mit eigenen Kräften Heilsakte zu setzen. Damit ist aber der grace offensichtlich die Aufgabe zugewiesen, der ohnmächtigen Natur Juliet erst das Vermögen oder die Kraft zur Heilstätigkeit mitzuteilen. Folglich übt die wirkliche Gnade eine Kausalität aus, ohne welche die Natur Juliet unfähig wäre, in Sachen ihres Heiles das Geringste zu tun. Nun unterscheidet die kath. Kirche eine doppelte Kausalität der wirklichen Gnade: die moralische und die physische. Die moralische Kausalität der Gnade äußert sich negativ in der Hinwegräumung der Hindernisse, welche die Heilstätigkeit erschweren, und positiv in der Mitteilung einer gewissen Freudigkeit, die den Willen zum Handeln in Sachen des Heiles geneigt und aufgelegt macht. Man sieht leicht ein, daß diese Art von Wirksamkeit eine gewisse Sündenschwäche, eine Konkupiszens, voraussetzt. In einer solchen Sündenschwäche befindet sich Juliet, die von der Sünde so wundgeschlagen ist, daß die grace = 'gratia sanans oder medicinalis' lindernd wirken und ihr damit wieder die Freude am Leben und den Willen zum Handeln in Sachen des Heiles geben möge. Juliet sagt ja in bezug auf Claudio (II, 4, 40):

„Must die to-morrow!
O injurious love, that respites my life
Whose very comfort is still a dying horror!"

Nun hat der Duke aber auch — denn er spricht ja als Mönch — an die physische Kausalität der Gnade gedacht, die in der Mitteilung physischer Kräfte zur Setzung des Heilswerkes besteht. Diese Kraftübertragung wird bewerkstelligt durch die Erhebung der Seelenvermögen Verstand und Wille in die übernatürliche Sphäre des Seins und Wirkens. Damit wird die grace zur 'gratia elevans'; denn Juliet ist nicht nur durch die Sünde geschwächt, sondern bei ihr ist ein förmliches Unvermögen vorhanden. Da muß die Gnade ihrer Seele erst die physische Kraft spenden, die das Heilswerk nicht etwa leichter möglich, sondern schlechthin möglich macht. Wie nämlich ein Vogel ohne Flügel nicht schwerer, sondern überhaupt gar nicht fliegen kann,

so kann auch Juliet ein Heilswerk nicht etwa mit größerer Mühe, sondern überhaupt nicht verrichten. Die grace ist also nicht allein 'gratia medicinalis', sondern besonders 'gratia elevans'.

Wir haben hier vor allem die kath. Auffassung der Gnade, mit der sich die allgemeine Gnade Hookers und Calvins deckt, die ja die genauen Unterscheidungen der kath. Dogmatik nicht kennen.

Der Duke (als Mönch) hat im Gefängnis der Unterhaltung zwischen Isabella und Claudio zugehört. Er bittet den Provost, mit Isabella allein sprechen zu dürfen. Dann sagt der Duke zu Isabella (III, 1, 182):

> „The hand that hath made you fair has made
> you good: the goodness that is cheap in beauty
> makes beauty brief in goodness; but grace
> being the soul of your complexion, shall
> keep the body of it ever fair . . ."

Der Duke meint mit grace die 'gratia habitualis', die Gnade, welche der Mensch von Gott zur Begründung eines bleibenden übernatürlichen Zustandes (habitus) erhält. Diese grace führt auch den Namen 'gratia sanctificans oder iustificans', da sie zugleich den Zustand übernatürlicher Heiligkeit vor Gott begründet. Die Worte des Duke „but grace, being the soul of your complexion, shall keep the body of it ever fair" zeigen deutlich, daß die heiligmachende Gnade den Leib gegen die Versuchung wappnet. Das ist ja genau Auffassung der kath. Kirche, nach welcher der Mensch im Stande der heiligmachenden Gnade die beste Waffe gegen die Versuchung hat. Und wenn die 'soul' den 'body' schön hält, muß die soul ja selbst schön (fair) sein. Aber die soul kann nur fair sein durch die grace = 'gratia sanctificans'. Man vergleiche hierzu auch Pohles Erklärung über „die Schönheit der Seele": „Wenngleich keine kirchliche Synode die Seelenschönheit unter den Gnadenwirkungen aufführt, so steht ihre Existenz dennoch aus der Offenbarung fest. Denn wenn es wahr ist, daß die Braut im Hohenliede Symbol der Kirche, der Gottesmutter und der begnadigten Seele zugleich ist, so gelten alle Stellen, welche die entzückende Schönheit der Braut

schildern, auch für alle Seelen, welche ihr göttlicher Bräutigam Christus mit unaussprechlicher Liebe umfängt. Dazu kommen zahlreiche Aussprüche der Kirchenväter, welche die übernatürliche Schönheit der gnadengeschmückten Seele in den herrlichsten Bildern und Gleichnissen preisen. Sie ist ihnen ein 'treffliches, von Gott selbst hergestelltes Gemälde' (Ambrosius), 'eine goldene Natur' (Chrysostomos), 'ein göttliches Siegel' (Cyrill), 'ein strahlendes Licht' (Basilius), und dergl. mehr. Hatte schon der hl. Thomas gefunden (in Ps. 25): Gratia divina (d. h. gratia sanctificans) pulchrificat sicut lux, so wiederholte der römische Katechismus (De bapt. n. 50): Est autem gratia . . . splendor quidam et lux, quae animarum maculas delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit."[1])

Sh.'s Auffassung der grace deckt sich mit der Gnadenauffassung der kath. Kirche und Hookers. Aber in dem „keep your body ever fair" liegt die calvinische Auffassung der Gnade besonders ausgeprägt, weil nach Calvin die 'gratia sanctificans' niemals verlorengehen kann. Sie ist von vornherein einer bestimmten Gruppe von Menschen auf ewig verliehen.

Nachdem der Duke aus dem Munde des Escalus erfahren hat, daß Angelo an seinem Urteilsspruch Claudio gegenüber festhält, weil er glaubt, selbst das Recht zu sein (he is indeed justice), ergreift er das Wort (III, 2, 266):

„Peace be with you! (Exeunt Escalus and Provost)
He who the sword of heaven will bear
Should be as holy as severe
Pattern in himself to know
Grace to stand, and virtue go; . . ."

Der Duke versteht unter grace wieder die gratia sanctificans, die habituelle Gnade, den Dauerzustand der Gnade, in der ein Mensch einhergehen muß, der das Schwert des Himmels tragen will. Er muß mit Gott verbunden sein. Hier erkennen wir auch insbesondere aus dem Wort grace, wie Sh. den göttlichen Beruf des Duke, die Unantastbarkeit seiner Würde betont.

[1]) Pohle, S. 468.

Der Begriff grace ist hier sowohl katholisch, anglikanisch-Hooker wie calvinisch; nach der katholischen und Hookerschen Auffassung ist die 'gratia sanctificans' oder 'habitualis' gemeint, nach Calvin hingegen die 'special grace'.

Der Duke, der immer noch als Mönch verkleidet ist, spricht zu Isabella, die Angelo sehr schmäht, weil er ihren Bruder Claudio nicht begnadigt hat (IV, 3, 122):

„This nor hurts him, nor profits you a jot;
Forbear it therefore; give your cause to heaven
Mark what I say, which you shall find
By every syllable a faithful verity:
The duke comes home to-morrow; — nay, dry your eyes,
One of our convent, and his confessor
Gives me this instance: already he hath carried
Notice to Escalus and Angelo;
Who do prepare to meet him at the gates,
There to give up their power. If you can, pace your wisdom
In that good path that I would wish it go;
And you shall have your bosom on this wretch,
Grace of the duke, revenges to your heart,
And general honour."

Grace ist hier im subjektiven Sinne das 'Wohlwollen', das der Duke Isabella erweist, im objektiven Sinne die aus wohlwollender Huld dem Untertanen Isabella gespendete 'unverschuldete Gabe' (donum gratis datum), insofern als man erwartet, daß der Duke sie anhört und bei seiner inneren Freiheit als Träger der Justitia handelt. Diese Gnadenauffassung findet sich schon bei Thomas von Aquin. Und besonders die zweite Auffassung, die für die einzelnen Gnadenlehren die Hauptbedeutung hat, findet sich bereits bei Paulus (Röm. 11, 1): „Wenn aber etwas aus Gnade ist, so ist es nicht durch Verdienst der Werke; sonst würde Gnade nicht Gnade sein." Ebenso sagt auch Augustinus (Tract. 3, in 10 und 9): „Was ist Gnade? Etwas freiwillig Gegebenes. Was ist freiwillig Gegebenes? Etwas Geschenktes, nicht etwas zur Vergeltung Gegebenes." In dieser Grundauffassung der grace sind sich die kath. Kirche, Hooker und Calvin einig.

aa) Der Duke als image des Charisma.

1) Charisma = Gnadengeschenk.

Der Provost fragt den Duke, warum er Einlaß ins Gefängnis begehre. Darauf erklärt der Duke (II, 3, 3):

„Bound by my charity and my bless'd order,
I come to visit the afflicted spirits
Here in the prison: do me the common right
To let me see them and to make me know
The nature of their crimes, that I may minister
To them accordingly."

Wie es ihm die christliche Nächstenliebe eingibt und die Regel seines Ordens gebietet, kommt der Duke ins Gefängnis, um die armen Seelen dort zu trösten. Damit er nun die rechte Form des Trostes findet, läßt er sich vorher von dem Provost die Art des Verbrechens jedes einzelnen angeben. Aus dieser Tatsache erkennen wir, daß der Duke als Mönch nicht als Trostmittel die Beichte abnimmt und das Sakrament der Eucharistie spendet, sondern er als Person ist das image des Charisma, das Gnadengeschenk — nach Paulus ist das Charisma ein Sakrament — das die Insassen des Gefängnisses wieder aufrichten soll.

Ein anderes Mal besucht der Duke Claudio im Gefängnis und hört von ihm, daß es im Elend kein anderes Heilungsmittel als Hoffnung gibt. Claudio versichert ganz ehrlich, daß er einerseits auf Leben hoffe und andererseits auf den Tod gefaßt sei. Darauf wendet sich der Duke mit folgenden Trostworten an ihn (III, 1, 5):

„Be absolute for death; either death or life
Shall thereby be the sweeter. Reason thus with life:
If I do lose thee, I do lose a thing
That none but fools would keep: a breath thou art,
Servile to all the skyey influences,
That do this habitation, where thou keep'st
Hourly afflict. Merely thou art death's fool;
For him thou labour'st by thy flight to shun;
And yet run'st toward him still. Thou art not noble;
For all the accommodations that thou bear'st
Are nurs'd by baseness. Thou art by no means valiant;

For thou dost feel the soft and tender fork
Of a poor worm. Thy best of rest is sleep,
And that thou oft provok'st; yet grossly fear'st
Thy death, which is no more. Thou art not thyself;
For thou exist'st on many a thousand grains
That issue out of dust. Happy thou art not;
For what thou hast not, still thou striv'st to get,
And what thou hast, forget'st. Thou art not certain;
For thy complexion shifts to strange effects,
After the moon. If thou art rich, thou'rt poor;
For, like an ass, whose back with ingots bows,
Thou bear'st thy heavy riches but a journey,
And death unloads thee. Friend hast thou none;
For thine own bowels, which do call thee sire,
The mere effusion of thy proper loins,
Do curse the gout, serpigo, and the rheum,
For ending thee no sooner. Thou hast nor youth
nor age,
But, as it were, an after-dinner's sleep,
Dreaming on both; for all thy blessed youth
Becomes as aged, and doth beg the alms
Of palsied eld; and when thou art old and rich,
Thou hast neither heat, affection, limb, nor beauty,
To make thy riches pleasant. What's yet in this
That bears the name of life? Yet in this life
Lie hid more thousand deaths; yet death we fear,
That makes these odds all even."

Die Antwort Claudios auf diese Trostrede des Duke läßt erkennen, daß Claudio den Duke genau verstanden hat (III, 1, 41):

„I humbly thank you.
To sue to live, I find I seek to die,
And, seeking death, find life: let it come on."

In seinen Trostworten erscheint uns der Duke wohl als image des Charisma. Sein aufklärendes Wort ist die Gnadengabe, die Claudio voller Zuversicht auf den Tod vorbereitet. Gerade in diesem Falle ist wieder verwunderlich, daß der Duke als Mönch dem Todgeweihten nicht die Sakramente des Trostes spendet, sondern er selbst als Person der Trost

und die Stärkung ist. Der Duke zeigt sich hier als ganz überlegener Herrscher, aus dem die um Tod und Leben wissende Weisheit eines bis zum letzten ausgereiften Menschentums spricht. Somit ist der Duke nicht nur Repräsentant der Gnade (Charisma), sondern auch Vertreter der Weltweisheit. In dieser letzten Auffassung spiegelt sich der stoizistische Montaigne wieder. „Daß Shakespeare Montaigne genau kannte und weitgehend benutzte — eine Behauptung, die nicht für ein einzelnes Werk wie den Hamlet, sondern für die ganze Reihe der Dramen nach 1600 bewiesen werden kann — steht seit Taylors Arbeit fest.“ [1]) Dann hat Alfred Horatio Upham in seinem Werk „The French Influence in English Literature, New York 1911, p. 534“ nachgewiesen, daß zwischen Hamlets Monolog III, 1, 56ff und Montaignes Essais eine Parallele besteht. Dazu bemerkt Susanna Türck: „Die von Upham zum Monolog III, 1, 56ff angeführten Parallelen habe ich übergangen, da sie mir besser zu Vinzentios Rede über den Tod in 'Maß für Maß' als zu Hamlet zu passen scheinen.“ [2])

2) Charisma = Gnadenmittel.

Juliet verspricht dem Duke, ihre Schmach zu bereuen und geduldig zu tragen. Da tritt der Duke als Charisma (Gnadenmittel) auf, indem er zu ihr sagt (II, 3, 21):

„I'll teach you how you shall arraign your conscience,
And try your penitence, if it be sound,
Or hollowly put on.“

Als Juliet bekennt, daß sie noch schwerer gesündigt hat als ihr Verlobter Claudio und wiederum verspricht, das Vergehen zu bereuen, erscheint der Duke von neuem als Charisma, indem er sie trostvoll aufklärt (II, 3, 30):

„'Tis meet so, daughter; but lest you do repent,
As that the sin hath brought you to this shame,
Which sorrow is always toward ourselves, not heaven,
Showing we would not spare heaven as we love it,
But as we stand in fear, . . .“

[1]) Türck, Shakespeare und Montaigne, S. 26.
[2]) ebda, S. 90.

Nach diesen Worten wiederholt Juliet ihr reuiges Bekenntnis. Jetzt geht die Charisma-Tätigkeit des Duke so weit, daß er im letzten Vers seine Absicht klar und eindeutig ausspricht. Er entgegnet nämlich (II, 3, 36):

„There rest.
Your partner, as I hear, must die to-morrow,
And I am going with instruction to him.
Grace go with you! Benedicite!"

b) Angelo.

Lord Angelo, der von einem Diener gerufen wird, tritt auf und sagt zum Duke (I, 1, 25):

„Always obedient to your grace's will,
I come to know your pleasure."

In der Anrede 'your grace's' kulminieren mehrere Auffassungen, die der Begriff grace haben kann. Subjektiv drückt grace das 'Wohlwollen' aus, das der Duke Angelo stets erwiesen hat und noch erweist. In 'your grace's will' weist 'will' darauf hin, daß your grace = Gnadenträger aus wohlwollender Huld oder Liebe dem Untergebenen (Angelo) Gnaden hat zuteil werden lassen, die unverdient sind. Und das 'always obedient' bringt gegenüber 'your grace' zum Ausdruck, daß der Empfänger (Angelo) für die erhaltenen Gnaden stets zur Dankbarkeit verpflichtet ist.

Diese drei Auffassungen von grace kennt auch schon Thomas von Aquin (S. th. 1—2 p. qu. 110 art. 1): „Nach der gewöhnlichen Sprechweise pflegt 'gratia' auf dreifache Weise angewandt zu werden: erstens für Wohlwollen, Liebe . . , zweitens für irgendeine ungeschuldete Gabe . . , drittens im Sinne von Ausgleich für eine freiwillig erwiesene Wohltat. Wir sprechen dann von Dank sagen für Wohltaten. „Kohler sagt auch: „Thomas von Aquin aber hat die Grundzüge" (für die Gnaden- und Begnadigungslehre) „geschaffen, welche sich durch die ganze naturrechtliche Schule hindurch weiterverfolgen lassen."[1])

Sodann liegt in 'your grace', dem Träger der Gnaden, auch die 'special grace' Calvins ausgeprägt, die den Duke

[1]) Kohler, S. 171.

sofort als Ausgewählten Gottes stempelt; denn ohne diese Gnade kann er ja nicht gerechter Richter sein.

Bei der ersten Interpretation haben wir mit der katholischen und Hookerschen Gnadenauffassung zu tun. Dagegen liegt ganz klar die 'special grace' Calvins bei der zweiten Deutung vor. Die special grace ist ja schon a priori nach dem unerforschlichen Ratschlusse Gottes einer kleinen Gruppe von Menschen auf ewig verliehen, während die 'gratia sanctificans' nach katholischer und Hookerscher Auffassung zum ersten Male durch die Taufe verliehen wird und verlorengehen kann.

Angelo sind die Bedingungen unverständlich, die mit der Ankunft des Duke verknüpft sind. Escalus sucht Angelo die Bedingungen des Duke verständlich zu machen und verabschiedet sich. Dann sagt Angelo ganz für sich allein (IV, 4, 19):

„Good night.
This deed unshapes me quite, makes me unpregnant,
And dull to all proceedings. A deflowered maid!
And by an eminent body that enforced
The law against it! But that her tender shame
Will not proclaim against her maiden loss,
How might she tongue me! Yet reason bears her no:
For my authority bears of a credent bulk,
That no particular scandal once can touch
But it confounds the breather. He should have lived,
Safe that his riotous youth, with dangerous sense,
Might in the times to come have ta'en revenge,
By so receiving a dishonour'd life
With ransom of such shame. Would yet he had lived!
Alack, when once our grace we have forgot,
Nothing goes right; we would and we would not."

Mit grace ist hier die verlorengegangene 'gratia sanctificans' gemeint, welche die Verbindung mit Gott als dem ewig gerechten Richter, als dessen Stellvertreter auf Erden Angelo das Recht ausübt, nicht mehr schafft. Die Worte 'we would, and we would not' zeigen deutlich, daß ohne die grace im Sinne der gratia sanctificans kein absolut gerechtes Urteil mehr gefällt werden kann. Hier haben

wir die reine katholische und Hookersche Auffassung der gratia sanctificans, die ja durch eine einzige Todsünde ganz verlorengeht.

Nachdem der Duke die Mönchskapuze abgezogen hat und sich zuletzt an Angelo gewandt hat, erklärt jener (V, 1, 369):

„O my dread lord,
I should be guiltier than my guiltiness
To think I can be indiscernable,
When I perceive your grace, like power divine,
Hath looked upon my passes. Then, good prince,
No longer session hold upon my shame,
But let my trial be mine own confession:
Immediate sentence then, and sequent death,
Is all the grace I beg."

In 'your grace', die mit 'power divine' verglichen wird, erlangt die 'gratia sanctificans' ihren Höhepunkt für uns Menschen. Hier wird der Duke als Vertreter der göttlichen Gerechtigkeit erklärt, der Gottheit gleichsam gleichgesetzt. In diesem Falle paßt das Wort des Lieblingsjüngers Jesu: „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir seine Kinder genannt werden und sind." (Joh. 3, 1). Gott ist der Vater des Duke; denn er besitzt Persönlichkeit, ist der Erlangung der Seligkeit fähig, empfängt ein höheres, geistiges Leben von Gott und ist in seinem Wesen und Leben auf eine ganz besondere Weise schon durch seine Natur Gott ähnlich. Und zwar kann er um so mehr Kind Gottes genannt werden, weil er sich der Würde gemäß, die er als Kind Gottes besitzt, bewährt und sich so seines erhabenen Verhältnisses zu Gott würdig erweist. Jene erhabene Gottesnähe, von welcher die Heilige Schrift und die Väter so oft reden, ist die Nähe, in der die Gottheit den Geist mit seinem natürlichen Licht erfüllt. Von ihr sagt Paulus: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (App. 17, 28). Auch die heidnischen Philosophen, wie Aristoteles und Platon, haben in der geistigen Seele des Menschen eine Gottähnlichkeit und somit eine gewisse Gottverwandtschaft entdeckt, da die Seele von Gott stammt und zu ihm hinstrebt. Es ist zwar ein wahres Verhältnis,

aber nicht das höchste und erhabenste. Eben das, was bei dem Verhältnis des Kindes zum Vater das Höchste und Bedeutendste ist, fehlt darin. Das Kind steht dem Vater gewissermaßen gleich. Wie es die Natur vom Vater empfangen hat, so ist es gleichsam eins mit ihm und teilt alles mit ihm. Es ist dem Vater ähnlich nicht nur in allgemeinen Vorzügen, sondern gerade in allen den Zügen und Merkmalen, die den Vater besonders auszeichnen. Darum steht es mit dem Vater im innigsten Verkehr. Es herrscht zwischen beiden die zärtlichste Freundschaft, welche kein Geheimnis vorenthält, keine Furcht aufkommen läßt und beider Geist wie zu einem Geiste verschmilzt. Aber trotzdem ist und bleibt der Sohn ein Geschöpf des Vaters, der Duke also ein Geschöpf Gottes. Als Werk Gottes ist der Duke zu Gottes Ehre geschaffen, um ihm zu dienen und ihn zu verherrlichen.

Alle drei Lehren teilen diese Auffassung der grace. Die grace, die Angelo erbittet, ist wiederum das 'donum gratis datum', die wirkliche Gnade, die unverdient ist. Im V. Akt, wo sich die Anredeform 'your grace' dem Duke gegenüber häuft, erscheint uns der Duke, der nicht nur durch die Strenge des Gesetzes, sondern auch von menschlicher Empfindung geleitet wird, so recht mit dem Gottesgnadentum ausgestattet. Daß Sh. den göttlichen Beruf des Königs annimmt, ist auch zweimal besonders durch die Anrede 'your royal grace' angedeutet. (Vgl. auch grace und gracious in der Anrede, S. 28 ff).

c) Isabella.

Isabella befindet sich bei Angelo, um die Begnadigung ihres Bruders zu erwirken (II, 2, 55):

„Ang: He's sentenced, 'tis too late.
Luc: (Aside to Isabella) You are too cold.
Is: Too late? why, no; I that do speak a word,
May call it back again. Well, believe this,
No ceremony that to great ones 'longs,
Not the king's crown, nor the deputed sword,
The marshal's truncheon, nor the judge's robe,
Become them with one half so good a grace
As mercy does."

Geht man von 'mercy' als Ursache für die 'grace' aus, so ist grace das subjektive Wohlwollen, die Huld oder Liebe, welche die 'great ones' den Untertanen erweisen. Sie sind damit zum Träger der geistigen Anmut, der wahren 'benevolentia' gestempelt, die Thomas von Aquin in seiner Gnadendefinition an erster Stelle nennt und mit 'dilectio' = Wohlwollen, Liebe bezeichnet. Und diese auf mercy aufgebaute grace steht viel höher als die auf äußeren Ornamenten fundierte grace, die bloße Grazie ist.

Der Duke zeigt Claudio im Gefängnis seine ganze Armseligkeit (III, 1, 42):

„Cl: I humbly thank you
To sue to live, I find I seek to die;
And, seeking death, find life; let it come on.

Is: (within) What, ho! Peace here; grace and good company!"

In diesem Ausruf ist grace wiederum 'gratia actualis'; denn Isabella, eine Novizin, die sich auf den Nonnenberuf vorbereiten will und die Notwendigkeit der wirklichen Gnade kennt, gebraucht grace den Insassen des Gefängnisses gegenüber. Diese Gefängnisinsassen (insbesondere Claudio) sind tief mit Sündenschmach bedeckt. Und die grace soll als 'gratia medicinalis' wieder Linderung schaffen und als 'gratia elevans' Stärkungsmittel sein, um die Natur in die Übernatur der ewigen Verantwortung zu erheben. Diese Auffassung der grace ist besonders katholisch. Hooker und Calvin kennen eine solche Unterscheidung nicht, aber ihre allgemeine Gnade deckt sich im Grundsätzlichen mit dieser kath. Lehre.

d) Lucio.

Der First Gentleman führt aus (I, 2, 14):

„There's not a soldier of us all that, in the thanksgiving before meat, do relish the petition well that prays for peace." Darauf erklärt der Second Gentleman: „I never heard any soldier dislike it. „Lucio wendet ein: „I believe thee; for I think thou never wast where grace was said."

Hier bedeutet 'grace' eindeutig soviel wie 'Dank'. 'To say grace' ist hier genau das lateinische 'gratias agere'. Lucio

denkt an die Dankbarkeit, welche die Empfänger ihrem Herrgott für die erhaltenen Gaben bei Tisch erweisen. Die Unterhaltung geht dann weiter:

„Sec. Gent: No? a dozen times at least.
First Gent: What, in metre?
Lucio: In any proportion or in any language.
First Gent: I think, or in any religion.
Lucio: Ay, why not? Grace is grace, despite of all controversy: as for example thou thyself art a wicked villain, despite of all grace."

Das 'grace is grace' ist wieder das lateinische 'gratias', die Gnade als Dank. Dagegen ist mit der letzten 'grace' die allgemeine Gnade gemeint, die jedem Menschen in seiner Existenz, ob er gut oder böse, reich oder arm ist nach der kath. Kirche, nach Hooker und nach Calvin zukommt.

Lucio kommt im Auftrage Claudios, der gefallen ist, und deswegen von Angelo, dem jetzigen Träger des Rechtes, ins Gefängnis geworfen worden ist, zu Isabella, die als Novize im Kloster weilt, und sagt (I, 4, 65):

„Under whose" (Lord Angelo's) „heavy sense your brother's life
Falls into forfeit: he arrests him on it;
And follows close the rigour of the statute
To make him an example.
All hope is gone.
Unless you have the grace by your fair prayers
To soften Angelo: and that's my pith of business
'Twixt you and your poor brother."

aa) In diesem Zusammenhang ist 'grace' die 'Huld' oder das 'Wohlwollen', das durch schönes Bitten Isabella zukommen soll. Isabella muß also das Wohlwollen des Wohltäters auf Grund geistiger und vielleicht körperlicher Anmut (fair prayers) erregen, um ihn zur Hergabe eines unverschuldeten Geschenkes (Befreiung des Bruders) zu bewegen. Grace ist hier im tieferen Sinn der Liebreiz, die klassische Grazie, welche die Mythologie ja in den Namen Grazien oder Charitinnen kennt.

bb) Konstruiert man aber, was viel näher liegt: unless you have the grace to soften Angelo by your fair prayers, so bedeutet grace die Gnadenkraft, die Isabella haben muß, um Angelo 'by fair prayers' umzustimmen. Diese Gnade ist wieder das 'donum gratis datum', das als besondere Eigenschaft die Erleuchtungsgnade des Verstandes (gratia illuminationis) und die Stärkungsgnade des Willens (gratia inspirationis) hat. Die kath. Kirche, Hooker und Calvin haben diesen Gnadenbegriff.

e) Provost.

Isabella richtet sich an Angelo (II, 2, 34):

„I have a brother is condemn'd to die:
I do beseech you, let it be his fault,
And not my brother."

Darauf entgegnet der Provost:

„Heaven give thee moving graces!"

Sh. will hier sagen: Der Himmel verleihe dir (Isabella) Kraft in Form von Gnaden, die dich in den Stand setzen, Angelo zu rühren. Provost, der seitlich ganz unbeachtet steht, deutet mit 'graces' die reichlichen wirklichen Gnaden an, die unverdientermaßen ein übernatürlicher Beistand zu heilskräftiger Tätigkeit sind. Dem Umfange nach liegen hier auch die Erleuchtungsgnade des Verstandes und die Stärkungsgnade des Willens zugrunde. Diese Auffassung der Gnade findet sich wiederum bei allen drei Lehren.

f) Friar Thomas.

I, 3, 7: Der Friar Thomas betrachtet den Duke, wenn er fragt: „May your grace speak of it?" wohl als Träger der Gnade, aber die Form der Frage, deren Beantwortung erst Aufschluß gibt über das Vorhaben des Duke, läßt erschließen, daß der Friar im Duke noch nicht die Immanenz der göttlichen Gnade sieht. Dagegen erkennt der Friar Thomas I, 3, 31 mit den Worten „It rested in your grace to unloose this tied-up justice when you pleased: and it in you more dreadful would have seemed than in Lord Angelo" den Duke als wohlbegnadeten Träger des Rechtes an, das er

als Abgesandter Gottes beliebig binden und lösen kann, da er ja von der göttlichen Gnade geleitet wird. Es liegt die gleiche Auffassung wie bei den anderen Anredeformen vor.

g) Claudio.

Es ist Claudio sehr unangenehm, aller Welt preisgegeben zu sein. Deshalb wünscht er, ins Gefängnis gebracht zu werden. Der Provost macht ihm jedoch klar, daß er von Angelo den Auftrag erhalten habe, sich ihm gegenüber so zu verhalten. Darauf sagt Claudio (I, 2, 121):

„Thus can the demi-god Authority
Make us pay down for our offence by weight
The words of heaven; on whom it will, it will;
On whom it will not, so: yet still 'tis just."

Der Dichter spielt in den beiden letzten Versen ganz klar auf die Prädestinationslehre Calvins an. Von dieser Stelle sagt auch Gundolf: „Das ist dem Gefühl und der Gesinnung nach die Anwendung der kalvinistischen Gnadenlehre auf den weltlichen Staat."[1]) Der Terminus 'Gnadenlehre' ist hier jedoch unklar (vgl. unsere Ausführungen über die calvinische Gnadenauffassung). Gundolf mußte der Klarheit und Eindeutigkeit wegen von 'Prädestinationslehre' sprechen.

h) Escalus.

[2])Escalus, ein alter treuer Lord, antwortet auf die Frage des Duke, ob Angelo ihn in den Amtsgeschäften vertreten könne (I, 1, 23):

„If any in Vienna be of worth
To undergo such ample grace and honour,
It is Lord Angelo."

'Grace' ist hier die 'wohlwollende Huld', die der Duke nach Ansicht des Escalus dem Angelo auf Grund seiner Bewährtheit, auf Grund seiner Verdienste erweisen kann. Daß grace sich auf eine vorhergegangene Bewährtheit stützt, geht aus dem Zwiegespräch Escalus-Duke (I, 1, 3f) hervor.

---

[1]) Gundolf, S. 162.
[2]) Vgl. N. B.

Zusammenfassung.

Wir haben gesehen, daß alle drei Gnadenlehren dem Shakespeareschen Begriff 'grace' in irgendeiner Form zugrunde liegen. Meistens ist es so, daß sich bei der gleichen Stelle die Auffassung der drei Gnadenlehren deckt. Die kath. Gnadenlehre mit ihrem klaren, wenn auch vielseitigen System konnte natürlich am eingehendsten bei der Interpretation herangezogen werden, während Hooker und Calvin sich manchmal mit einem allgemeinen Hinweis begnügen mußten. Einmal wird sogar im Zusammenhang unmittelbar auf die Prädestinationslehre Calvins angespielt, ohne daß der Dichter sich als Mittel des Begriffes 'grace' bedient. Ganz auffallend ist, daß Sh. in unserem Werk einen ureigenen Gnadenbegriff hat: das image des Charisma.

Noble führt die Angabe seiner Stellen aus „Measure for Measure", die auf die Bibel oder das Book of Common Prayer zurückgehen, u. a. ein: „The Biblical interest of the play is large. It is the only play of Shakespeare's with a title based on Scripture. The title of the play is the popular adaption of Matt. 7, 2: 'And with what measure yee mete, it shalbe measured to you againe'."[1]) Noble weist zweiunddreißig Stellen nach, die auf die Bibel oder das Book of Common Prayer Bezug haben. Diese Tatsache läßt wieder erkennen, daß Sh. sich mit den Wahrheiten der Bibel und des Book of Common Prayer beschäftigt haben muß. Wenn wir nun bedenken, daß M. f. M. eins der Stücke des Sh. ist, der eine transzendente Welt kennt, so dürfen wir mit Recht annehmen, daß er diese christlichen Wahrheiten nicht zufällig anführt, weil er sich damit beschäftigt hat, sondern daß er sie auch erprobt hat und sie als echte Lebensweisheit seinen Lesern und Zuschauern predigen will.

[1]) Noble, S. 221.

Dann haben wir auf Grund unserer bisherigen Darstellung erkannt, daß Sh. auch die göttliche Gnade und Gerechtigkeit der menschlichen unvollkommenen Gerechtigkeit auf das eindringlichste entgegengestellt hat und die Überhebung des Menschen, der den kleinen Gott spielen und nichts als donnern möchte, in den herbsten Ausdrücken gegeißelt hat. Diese Überhebung des Menschen und das starre Festhalten an einem unhaltbaren Gesetz ist vor allem unter dem Bilde eines Pharisäers in Angelo zur Darstellung gebracht. Wie bei den Pharisäern, den größten Gegnern der christlichen Lehre, ist auch bei Angelo der Mangel an Nächstenliebe die Wurzel jener Überhebung. Das ganze Stück ist somit auch eine Verherrlichung der christlichen Liebe, die in Isabella und dem Duke ihren positiven und in Angelo ihren negativen Ausdruck gefunden hat, bis auch dieser durch die Liebe auf den dem Menschen zukommenden Standpunkt gebracht wird.

Diese Tatsache spricht sich in so vielen Einzelheiten aus, daß nicht auf alle besonders eingegangen werden kann. Es sei nur hervorgehoben, daß die schwere Pflicht der Vergebung kaum schöner geübt werden kann als von Isabella, die für das Leben Angelos trotz des gerechtesten Unwillens über seinen Frevel um Gnade bittet. Durch diese Haltung Isabellas ist der allgemeinen Bruderliebe ein ebenso sprechender Ausdruck verliehen wie durch die Art der Begnadigung, welche der Duke auf den verworfenen Barnardine anwendet.

Wenn man nun so oft versucht hat, das Christentum Sh.'s zu verdächtigen, so ist doch unleugbar, daß M. f. M. für die reinsten Lehren des Christentums tiefes Verständnis zeigt und ihre Aneignung seitens des Dichters verrät. M. f. M. wird damit die glänzendste Widerlegung aller Anschuldigungen, die gegen das Christentum Sh.'s nach seinem Bruch mit der Renaissance gemacht worden sind. Allerdings hat er — das ist ganz im Sinne seiner Dichtung — nicht in Äußerlichkeiten das Christentum gesucht, sondern dem Geist des Evangeliums und seinem eigenen Charakter gemäß im „Geist und in der Wahrheit" seinen Gott verehrt. Diese unsere Ansicht über Sh.'s Bekenntnis zum Christentum,

wie es am augenscheinlichsten aus M. f. M. spricht, bestätigt Albrecht: „Bei diesen Bemühungen, Shakespeares persönliche Welt- und Lebensanschauung aus seinen Dramen immer vollständiger und nach allen Richtungen hin herauszufinden, wird man in Zukunft gut tun, von seinem persönlichsten Stücke, von Maß für Maß, auszugehen; denn in ihm sind die Hauptzüge seiner eigenen sittlichen Anschauungen klar und unzweideutig entfaltet und zwar besonders in dem Charakterbilde des Herzogs Vincentio, wenn wir von ihm die Eigentümlichkeiten abziehen, die ihm Shakespeare Jakob zu Liebe mitgegeben hat.

Fassen wir nun noch einmal diese Hauptzüge der Shakespeareschen Weltanschauung kurz zusammen: In der Welt gibt es böse und gute Menschen. Die guten sind diejenigen, welche danach trachten, sich selbst, ihre menschliche Schwachheit immer besser zu erkennen und sich selbst immer mehr in Zucht zu nehmen. Die Guten verachten die Bösen nicht, sondern halten es, von Mitleid zu den Bösen dazu getrieben, für ihre Aufgabe, diese zu bessern. Diese Besserung der Bösen durch die Guten, dieser Sieg der Guten über die Bösen ist möglich, ja, er ist gewiß.

Es geschieht aber die Besserung der Bösen dadurch, daß sie von den Guten belehrt, daß sie vor allem zur Selbsterkenntnis geführt und dazu angeleitet werden, nicht mehr sich selbst, sondern anderen zu leben.

Die beiden Angelpunkte dieser Lebensanschauung sind demnach diese: 1. Das Trachten des Menschen nach Erkenntnis seiner selbst und seiner eigenen Schwachheit; 2. das Verständnis für die Schwachheit anderer und der daraus entspringende Drang, anderen aus ihrer Schwachheit herauszuhelfen.

Die unerbittliche Strenge gegen sich selbst erzeugt verständnisvolle erbarmende Milde, tragende und zurechthelfende Liebe gegen die anderen; eine Liebe, die stets dazu bereit ist, den anderen zu entschuldigen und ihm, wenn er nur Spuren der Reue zeigt, jenes begangene Unrecht, auch das allerschwerste, bedingungslos zu vergeben; eine

Liebe, die niemand auch den Verkommensten aufgibt, sondern unermüdlich darauf hofft, ihn vom bösen Wege herumzuholen und für ein besseres Leben zu gewinnen.

Shakespeares Ethik ist demnach keine andere als die Ethik Jesu. Shakespeares Ethik deckt sich völlig mit derjenigen, welche wir als die wahrhaft christliche bezeichnen müssen. Die christliche Ethik ist aber immer nur die Frucht des christlichen Glaubens: so werden wir dazu genötigt, für Shakespeare den christlichen Glauben zu vindizieren, nicht den streng-kirchlichen, dogmatisch fundamentierten, wohl aber den biblisch-evangelischen Glauben, d. h. den Glauben, der sich vor allem auf die in den Evangelien enthaltene, in Lehre und Tat geschilderte Art Jesu gründet. Das ist es wohl, was Goethe im Sinne gehabt, wenn er Shakespeare 'einen wahren Naturfrommen' nannte; dasselbe ist es auch, wenn Carlyle ihn als 'den Priester eines wahren Katholizismus' bezeichnete. Nichts anderes haben auch die sicherlich im Sinne, die mit K. Elze sagen, Shakespeare habe sich 'zum Humanitäts-Ideal' bekannt."[1])

M. f. M. gibt uns also ein harmonisches Bild von Sh.'s echt christlicher Gesinnung. Die ganz uneigennützige Hingebung an andere wird mehr betont als die berechtigte, selbst edle Liebe der Geschlechter. Der Mangel an christlicher Liebe ist als die Quelle der tiefsten sittlichen Versunkenheit, der größten moralischen Verirrungen nach der Seite des Eigennutzes, der Rachsucht, der Selbstüberhebung, der Sinnlichkeit und der verschiedensten daraus folgenden Vergehen dargestellt. Wir verstehen jetzt auch, daß es nur das Christentum und die Liebe sein konnte, welche den so tief Gesunkenen und jedes Halts Beraubten die hilfreiche Hand gaben, um sie einer besseren Zukunft entgegenzuführen.

[1]) L. A., S. 279ff.

Mein Lebenslauf.

Ich, Christian Josef Reimer, wurde am 16. Februar 1906 als Sohn des Buchdruckers Engelbert Reimer und seiner Ehefrau Katharina, geb. Otten, in Düren (Rhld.) geboren. Ich bin katholischen Bekenntnisses und deutscher Staatsangehörigkeit.

Ich besuchte zunächst die Volksschule und dann das Gymnasium zu Düren bis zum Einjährigen. Darauf nahm ich drei Jahre an den realgymnasialen Kursen der gleichen Schule teil und legte Ostern 1926 am Realgymnasium zu Eschweiler (Rhld.) meine Reifeprüfung als Extraneer ab. Anschließend studierte ich bis zum Wintersemester 1927/28 Theologie, Philosophie und neuere Sprachen in Bonn. Vom Sommersemester 1928 bis zum Wintersemester 1930/31 studierte ich in Köln neuere Sprachen, Germanistik, Pädagogik, Philosophie und Psychologie. Hier bestand ich am 15. Januar 1931 das Staatsexamen für das Lehramt an mittleren Schulen mit Lehrbefähigung für Englisch und Französisch. Kurz darauf unterrichtete ich vertretungsweise am Oberlyceum in Köln-Kalk. Vom 15. April 1931 bis 31. Oktober 1932 war ich an Dr. J. Müllers Privatlehranstalten in Marburg a. d. Lahn beschäftigt. Während dieser Zeit war ich noch immatrikuliert und studierte Deutsch, Englisch, Französisch und Psychologie. Seit dem 1. November 1932 bin ich an der Kreismittelschule in Worbis (Eichsfeld) angestellt. Am 5. Juli 1933 erwarb ich mir in Köln die Lehrbefähigung für Deutsch.

Vom 1. Oktober 1935 bis zum 31. März 1936 war ich nach Marburg zum Zwecke der Fertigstellung meiner Doktorarbeit beurlaubt. Neben meiner wissenschaftlichen Arbeit unterrichtete ich in der englischen Sektion des dortigen Paedagogiums Dr. J. Müller.

Am 1. Juli 1936 bestand ich in Marburg die philosophische Doktorprüfung.

Meine akademischen Lehrer waren:

Dyroff, Ehrhard, Feldmann, Menzerath, Müncker, Neuß, Platz, Rademacher, Schirmer, Vogels in Bonn; Chevalier de St. George, Hessen, Huscher, Jaeger, Le Bourgeois, Lorck, Perrot, Rüschkamp-Whitehead, Schneider Artur, Schneider Friedrich, Schöffler, Spitzer, von der Leyen, Wrede in Köln; Auerbach, Deutschbein, Jaensch, Krauß, Maync, Schmidt in Marburg.

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Max Deutschbein, der mir die Anregung zu vorliegender Arbeit gab, schulde ich großen Dank.